CHRISTIAN MORGENSTERN ALS MYSTIKER

(Teildruck)

INAUGURAL-DISSERTATION

ZUR

ERLANGUNG DER DOKTORWÜRDE

DER

HOHEN PHILOSOPHISCHEN FAKULTÄT

DER PHILIPPS-UNIVERSITÄT ZU MARBURG

Vorgelegt von

HERBERT GIFFEI

aus Wittenberge

PAUL HAUPT

Akademische Buchhandlung vorm. Max Drechsel

Bern 1931

Als Dissertation angenommen am 6. November 1930.
Berichterstatter: Professor Dr. Mayne.
Tag der mündlichen Prüfung: 14. Januar 1931.

Gedruckt mit Genehmigung der Fakultät.

R. UNIV.
BIBLIOTHEEK
LEIDEN

Die Dissertation ist nur ein von der Fakultät genehmigter Teildruck. Die ganze Arbeit erscheint gleichzeitig, 165 Seiten stark, im gleichen Verlage als Heft 50 von „Sprache und Dichtung. Forschungen zur Sprach- und Literaturwissenschaft, herausgegeben von Harry Maync, S. Singer und Fritz Strich".

Inhaltsverzeichnis.

Seite

I. Einführung 1

II. Ansätze zur mystischen Erlebnisweise und zur Weltanschauung des späteren Mystikers in Morgensterns Frühzeit 4

III. Christian Morgenstern als Mystiker

A. Die Wesensart seiner Mystik:

1. Mystisches Erleben und Spekulation als Mittel zur Erkenntnis 21

2. „Dort und Hier“ 34

B. Das Weltbild des Mystikers:

Christian Morgensterns Gottbegriff 41

a) Monismus 42

b) Theomonismus 47

c) Willensfreiheit 49

d) Evolution 52

e) Wiederkehr 54

f) Gott als Dividuum 55

g) Der tragische Gott 57

h) Anthropomorphismus 61

i) Gott als Mysterium 64

k) Dualismus 66

l) Christian Morgensterns Mystik und die Anthroposophie . . 73

C. Morgenstern als christlicher Mystiker im Rahmen der mittelalterlichen deutschen Mystik:

Christian Morgenstern und Meister Eckehart 75

a) Einordnung Morgensterns in die deutsche Mystik 75

b) Abhängigkeit Morgensterns von Eckehart 79

c) Die „Abgeschiedenheit“ 82

d) Dreieinigkeit 86

e) Selbsterkenntnis Gottes 89

f) Die ewige Seligkeit 91

g) Eckeharts Panentheismus und Morgensterns theomonistischer Pantheismus 92

IV. Drei Grundprobleme des Mystikers im Querschnitt durch das Gesamtwerk Morgensterns :

A. Morgensterns Verhältnis zum Mitmenschen und seine Ethik . . 95

B. Das Todesproblem 134

C. Das Christusproblem 150

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/IA41547924_0034

Einführung.

Über den so häufig mißverstandenen und nur von einigen wenigen ganz und klar erfaßten Dichter Christian Morgenstern liegen bereits zwei wissenschaftliche Arbeiten vor: von Paula Dieterich[1]) und Franz Geraths[2]). Beide setzen sich zum Ziel, ein einheitliches Gesamtbild des Dichters zu entwerfen, um endlich einmal aufzuzeigen, daß die verschiedenartige dichterische Betätigung Morgensterns aus dem gleichen Persönlichkeitsgrund entsprang. Es gibt nicht einen Grotesken-Dichter neben dem Anthroposophen Morgenstern und so fort — sondern die einzelnen Arten seiner Dichtungen sind als beredte Zeugnisse einer fast beispiellosen, vielstufigen Entwicklung eines modernen Dichters zu betrachten. Diese Entwicklung ist nicht sprunghaft und extrem, sie ist einheitlich und geradlinig. Wir sind mit den beiden Arbeiten in der Beurteilung des schwierigen Werkes Morgensterns zweifellos einen erheblichen Schritt vorwärtsgekommen. Dennoch scheint mir das Wesentliche, was eine zeitgenössische Wissenschaft zum Thema Morgenstern darzulegen hat, noch immer nicht gesagt zu sein.

Wir können freilich heute das Werk Morgensterns noch nicht vom literarhistorischen Standpunkt aus beurteilen und erforschen, weil uns der einheitliche Überblick über unsere eigene Zeit schlechterdings unmöglich ist. Wohl aber können wir für die kommenden Literarhistoriker vorbereitende Arbeit leisten, indem wir einerseits das Gesamtwerk des Dichters als ein einheitliches Ganzes darstellen (wie Dieterich und Geraths es taten) und andererseits das, was wir als das Wesentliche an diesem Werk empfinden, herausheben und charakterisieren. Bei dieser letzten Möglichkeit haben wir dem Epigonen gegenüber den Vorzug, daß wir selber mit Blut und Leben in der Zeit des Dichters wurzeln und damit diesem und dem Geist seiner Schöpfungen näher verwandt sind. Wir werden den Dichter tiefer erfühlen und blutwärmer charakterisieren — ohne allerdings historisch

---

[1]) Paula Dieterich, „Weltanschauungsentwicklung in der Lyrik Christian Morgensterns", Diss. Köln 1925.

[2]) Franz Geraths, „Christian Morgenstern, sein Leben und sein Werk", Diss. München 1926.

registrierende Arbeit leisten zu können. Damit ist schon das eigentlich Grundsätzliche zu meiner Arbeit gesagt. Sie will ein Versuch sein, von Morgenstern und seinem Werk das als bedeutsam hinzustellen, was von wirklich bleibendem Wert ist und was bei einer späteren Einordnung in das Gesamtbild unserer Zeit als besonderes Charakteristikum zu dienen hat.

Betrachtet man, wie Dieterich und Geraths, Morgensterns Entwicklung unter dem Gesichtspunkt der einheitlichen Geradlinigkeit, so kommt man leicht zu dem vorschnellen Urteil, das Bedeutendste an seinem Werk seien die Schöpfungen seiner anthroposophischen Zeit, weil sie in seinem letzten und „reifsten" Lebensabschnitt entstanden sind. Dieser Trugschluß findet sich in der Tat in beiden erwähnten Arbeiten. Einem gründlich untersuchenden Betrachter ist aber ein solcher Schluß nur möglich, wenn er mit anthroposophischen Vorurteilen an Morgenstern herantritt. Und das scheint namentlich bei Paula Dieterich der Fall zu sein. Sie konstruiert durch Morgensterns Werk hindurch eine Linie, nach der alle Perioden seines Schaffens notwendige und einander der Reihe nach bedingende Vorbereitungsstufen für eine Schülerschaft Rudolf Steiners gewesen sind. Wer aber vorurteilsfrei die Werke Morgensterns durchforscht, der kommt zu dem Ergebnis, daß der aufwärtsführende Weg des Dichters in seiner Mystik gipfelt. Daß Morgenstern selbst an seiner eigenen Mystik zerbrach und dann einen Ausweg suchte, ist eine Tatsache, die nicht das Geringste dagegen sagt. Sie verdeutlicht nur noch, daß seine Mystik keine Vorbereitung für die Anthroposophie war. Diese beiden Anschauungswelten schließen sogar einander aus, wie ich in meiner Arbeit im einzelnen nachweisen möchte. Nun soll aber nicht gesagt werden, daß Morgenstern als anthroposophischer Dichter unbedeutend war. Es liegt mir überhaupt durchaus fern, nach der Art der Tageskritik irgendein derartiges Werturteil zu fällen. Ich räume ohne Vorbehalt ein, daß seine Sprache und sein dichterisches Gestalten gerade zu dieser Zeit die höchste Vollendung erreichte. Aber die hervorstechende Bedeutung eines philosophischen Dichters ist wohl — weltanschaulich genommen — in dem zu suchen, was er selbst schuf, und nicht in dem dichterisch geformten Kommentar zu einer übernommenen Lehre. Als Anthroposoph nimmt Morgenstern nur eine Stellung unter vielen anderen Anthroposophen ein, als Mystiker steht er einzigartig da. Als Anthroposoph schuf er nichts philosophisch Eigenes mehr — alle seine Schöpfungen dieser Zeit spiegeln nur die Dogmen eines ins Kosmische übersetzten Perfektionismus, den sein Begründer

Rudolf Steiner Anthroposophie nennt —, als Mystiker entrollt er vor unseren Augen ein Weltbild, das bis in seine letzten Tiefen als ureigenes Werk aus seiner Persönlichkeit und seinem Wesen hervorgeboren wurde. Darum ist die Mystik das ganz besondere Charakteristikum dieser eigentümlichen Dichtergestalt.

Auf diesem Gesichtspunkt ist die vorliegende Arbeit aufgebaut. Sie setzt ein Gesamtbild Morgensterns, wie es Dieterich und Geraths zeichneten, voraus. Sie geht weder auf die Grotesken Morgensterns noch auf andere rein dichterische Besonderheiten näher ein, als das nötig ist, um Christian Morgenstern als Mystiker zu charakterisieren. Sie versucht weiterhin keine unfruchtbare und unmögliche Einordnung Morgensterns in eine Mystik des 19. oder 20. Jahrhunderts — diese Arbeit muß späteren Generationen überlassen bleiben —; wo sie Beziehungen Morgensterns zu anderen Mystikern aufzudecken sucht, ist sie auf die mittelalterliche Mystik angewiesen, über die allein wir heute aus historischer Schau heraus zu urteilen vermögen.

Ansätze zur mystischen Erlebnisweise und zur Weltanschauung des späteren Mystikers in Morgensterns Frühzeit.

Spricht man von Christian Morgenstern als Mystiker, so hat man damit streng genommen nur einen bestimmten Lebensabschnitt des Dichters im Auge, nämlich die Jahre 1905—1908. Ein kurzer Zeitabschnitt seines Lebens, er umfaßt knapp vier Jahre. Doch trotz dieser verhältnismäßig kurzen Zeit und obwohl der Dichter selbst diese Jahre eine „Episode" nennt, bin ich der Ansicht, daß diese Mystik-Zeit für uns der bedeutendste Teil seines Lebens war. Man kann sich aber bei einer Untersuchung dieser Mystik unmöglich binden an die vier Lebensjahre Morgensterns, in welche die Hochblüte seiner Mystik fällt. Denn eine so tiefwahre Mystik wie die Christian Morgensterns kann nicht plötzlich beginnen und ebenso plötzlich wieder aufhören, sie steht in einem unlösbaren organischen Zusammenhang mit dem Gesamtweg Morgensterns. Man ist darum bei einer Untersuchung seiner mystischen Jahre unbedingt auch auf das Vorher und das Nachher irgendwie angewiesen.

Der ganze Entwicklungsgang des Dichters ist bis zum Jahre 1905 ein ständig aufwärtsführender Weg, angefüllt mit dem unermüdlichen, sehnsüchtigen Suchen nach einer philosophisch-weltanschaulich unterbauten Religion, die frei wäre von allem Kirchlichen, Dogmatischen und allem Betrachten Gottes als metaphysischer Person, und die andererseits nicht im spekulativen Spintisieren eines menschlichen Einzelhirns ihre ausschließliche Daseinsberechtigung hätte und damit zur Unfruchtbarkeit verurteilt wäre. Diese Religion fand er in einer Mystik, die in ihrem Grund in tiefer Wesensverwandtschaft, ja, man könnte sogar sagen: Wesenseinheit, mit der Mystik des deutschen Mittelalters steht. Hier erreicht der Weg des Dichters seinen Gipfel. Denn in der darauf folgenden anthroposophisch eingestellten Lebenszeit hatte Morgenstern keinen eigenen Weg mehr.

Es soll aber nicht behauptet werden, daß der ständig aufwärtsführende Weg zur Mystik einheitlich oder geradlinig gewesen wäre. Gemeinsam ist den einzelnen Wegstufen lediglich das stets sich gleich-

bleibende ringende Suchen nach einer wahrhaft tiefen Gottanschauung, während das äußere Charakteristikum des Weges gerade ein immerwährendes Auf und Ab, ein ständiger Wechsel zwischen kindlichem Glauben und zersetzendster Skepsis gewesen ist. Sieht man von diesem Tatsächlichen seines Entwicklungsganges ab und untersucht nur den Kern seiner Gott-Welt-Anschauung in den einzelnen Stufen seiner Entwicklung, so kommt man zu dem Ergebnis, daß hier eine nicht zu leugnende Geradlinigkeit besteht. Denn selbst in den am tiefsten skeptischen Zeiten findet sich immer wieder der gleiche Gottgedanke, den er in den Zeiten des Glaubens in seinen Gedichten gestaltet. In früher Jugend schon beherrscht ihn die Anschauung von der unpersönlichen Gott h e i t, dem unpersönlichen Gott s e i n des Alls. Und dieser Kern findet sich zu jeder Zeit in seinen Anschauungen wieder. Mag Morgenstern noch so sehr von dem Herrenmenschentum Nietzsches umstrickt sein, mag er noch so tief unter der skeptischen Einsicht von der Unmöglichkeit letzter Erkenntnis leiden: — geht sein Blick ins Metaphysische, so begegnet uns stets die Anschauung von der Allgottheit. Sie war ihm immer der einzig-mögliche Gedanke über das Kosmisch-Göttliche.

Einem Wechsel unterworfen ist lediglich seine Stellungnahme zu diesem Göttlichen — aber nicht der Kern seiner Anschauung von ihm. Die jeweilige persönliche Einstellung zu diesem Anschauungskern bedingt dann die Wesensart der einzelnen Wegstufen. Zweifelt er an der Möglichkeit, den göttlich-menschlichen Zusammenhang klar zu erkennen und in unserem Leben positiv zu verwerten, so wird er zum Skeptiker, der hinter jedes Ding, jedes Wort und jede Erkenntnis ein Fragezeichen setzt und der seine berühmten Grotesken schafft, wenn er diesem Fragezeichen den Mantel des humoristischen Spottes umhängt. Glaubt er aber in intellektfreien Träumen an die menschliche Göttlichkeit, so entstehen reine und naive Naturgedichte oder — wo er unter dem Einfluß der Herrenmoral Nietzsches steht — hohe Hymnen mit demiurgischem Pathos. Doch der Grund seiner Anschauungen, der letzte, abstrakte Erkenntnisgehalt ist von solchem Wechsel immer unberührt geblieben. Er hat sich (nicht zeitlich — aber räumlich, seinem Wesen nach, gesehen) ohne Unterbrechung einheitlich aufwärts entwickelt. Er hat den Dichter durch wunschmäßig konstruierten Pantheismus hindurch schließlich zur Mystik geführt.

Ich will nun hier nicht den Entwicklungsgang seiner gesamten Anschauungen bis zur Mystik hin aufzeigen, sondern aus der Frühzeit Morgensterns Anhaltspunkte aufsuchen, die es verständlich

machen, daß sein Weg gerade zur Mystik führen mußte. Das heißt: ich will die Ansätze zur mystischen Erlebens- und Denkungsart aufzeigen, die uns beweisen, daß Christian Morgenstern seiner Wesensveranlagung nach von Natur aus Mystiker war.

Was heißt das: er war Mystiker. Nach Schelling ist niemand Mystiker „durch das, w a s er behauptet, sondern durch die Art, w i e er es behauptet". Bezüglich des „Wie" könnte man ohne weiteres sagen: Morgenstern war immer Mystiker. Denn er hat niemals versucht, seine Philosophie „wissenschaftlich" zu beweisen, wie etwa Spinoza seinen Pantheismus. Es kommt aber bei einem Philosophen wohl auch noch auf das „Was" an, bevor man ihn zum Mystiker stempeln kann. Und da hat sich für uns seit dem Ende der unphilosophischen, visionären Liebesmystik des 13. Jahrhunderts um das Wort „Mystiker" ein ganz bestimmter, wenn auch nicht immer ganz klarer und leicht definierbarer Vorstellungskomplex gelegt. Dieses „Was" bedeutet für uns stets eine irgendwie monistisch und irgendwie (im weitesten Sinn) pantheistisch gerichtete Gottanschauung, die in einem durchaus unsinnlichen inneren Erlebnis als Erkenntnis gewonnen wird. Den Menschen, der diesem „Was" und diesem „Wie" annähernd entspricht, pflegen wir heute allgemein als Mystiker zu bezeichnen. Und das, was der Begriff „Mystik" ursprünglich bedeutete, was wir heute z. B. in Rudolf Steiners anthroposophischer Geheimlehre wiederfinden, bezeichnen wir im Hinblick auf Meister Eckehart und Jakob Böhme nicht mehr als Mystik: das ist ein theosophischer Mysterienkult, dessen wesentlichen Unterschied zur Mystik das esoterische Moment ausmacht, das der Mystik mangelt.

Von wissenschaftlicher Seite mögen gewiß eine Menge Einwände gegen diese Fassung des Begriffs „Mystik" aufstehen, ich muß diese Definition aber anwenden, um zwei grundverschiedene Lebensabschnitte Morgensterns scharf zu trennen. Ich bin mir dabei wohl bewußt, daß ich nur eine Seite der christlichen deutschen Mystik berücksichtige, nämlich die philosophische Mystik der Linie Eckehart-Böhme, aber sie ist auch die weitaus bedeutendste und ihr ist Morgenstern verwandt, wie sich aus meiner weiteren Untersuchung noch ergeben wird. Die Verwandtschaft erstreckt sich sowohl auf das „Wie", die mystische Art der Erkenntnis, als auch auf das „Was", den pantheistischen Gehalt seiner Erkenntnisse. Es gilt hier, für beides Ansätze in Morgensterns Frühzeit aufzudecken.

Die wichtigste Grundlage für Morgensterns Mystik war sein grenzenloses Einfühlungsvermögen in das Universum. Er hatte die

Gabe, sich von seiner Persönlichkeit und dem Dinglichen um ihn her so zu abstrahieren, daß er für Augenblicke körper- und wesenlos in die Raumlosigkeit des Allraumes versinken konnte. Er fühlte sich dann selbst als einen Punkt mitten im „Raum", als einen Punkt, der ohne festen Grund schwebend in jedem Augenblick noch seine Wesenheit als Punkt aufgeben konnte. Diese Fähigkeit finden wir bei dem Dichter schon sehr früh in stark entwickeltem Maß: „Als Primaner versuchte ich zum ersten Mal zu einer lebendigen Vorstellung dessen zu gelangen, was wir des Alls Unendlichkeit nennen. Ich legte mich nachts auf einen fast horizontal gestellten Klappsessel in den Garten und bemühte mich, über das rein Bildmäßige des Sternenhimmels hinaus in seine Wirklichkeit einzudringen. Es gelang mir so wohl, daß ich empfand: Jetzt noch eine Sekunde solcher Erdabwesenheit, ein einziger kleiner Schritt weiter und mein Gehirn ist auf immer verloren. Und ich brach das schauerliche Experiment ab"[1]). Das ist die Grundveranlagung zum Mystiker, die uns später in seinem Raumerleben immer wieder entgegentritt. Aus solchem mystischen Grunderleben heraus werden ihm seine philosophischen Erkenntnisse und sein dichterisches Gestalten, wo es ins Kosmische hinübergreift.

Das wichtigste Problem seiner Jugendzeit, das aus diesem kosmischen Erleben folgte, ist natürlich die Frage: Wie steht der Mensch innerhalb des kosmischen Alls? Er geht an das Problem rein instinktmäßig heran. Er gestaltet es dichterisch, ohne es klar zu lösen. Er hat noch keine genau festgelegte und klar bestimmte Anschauung von ihm. Er fühlt nur dunkel eine Einheit in allem Geschehen, sodaß über den wenigen Gedichten, die davon zeugen, wie ein unsichtbares Motto ein großes Vielleicht steht. Ebenso unklar taucht der Gedanke der Wiederkehr auf. Wir besitzen für eine solche Gestaltung aus der Zeit bis zu des Dichters 20. Lebensjahr drei Beispiele. Das erste Gedicht schrieb er als Sechzehnjähriger 1887[2]):

„Der Tod erst macht den Menschen frei;
hier lebt er in Ohnmacht und Sklaverei.
Und sollt er auf Erden von neuem erstehn,
von neuem leben und strebend vergehn,
dann wird er doch schreiten im Wechsel der Zeit
zur Reife, zum Leben der Ewigkeit."

---

[1]) Stufen, S. 30.

[2]) Mensch Wanderer, S. 7.

Er glaubt in gewissem Sinn an eine Wiederkehr. Aber ob der Mensch nun mehrmals als derselbe Einzelmensch durch dieses Leben geht oder ob nur sein Teil am unvergänglichen Wesen in neuer Form wieder auftaucht — das bleibt ungelöst. Der junge Dichter hat nur die unbestimmte Hoffnung: Wenn dieses Vielleicht der Wiederkehr Wirklichkeit ist, dann muß wohl einmal am Ende dieser menschlichen Entwicklung der Menschheit ein gottähnliches Ziel winken. Das zweite Gedicht[3]), das zwei Jahre später datiert ist, nimmt schon rein äußerlich die Form einer Frage an. Auf seine zitternde Frage: „Wie oft mag ich schon durch diese Welt gegangen sein?", die eigentlich nur eine umkleidende Hülle ist für die bangere Frage: „Wie oft muß ich wohl noch über diesen Erdenball des Leids wandern?", findet er in der dritten Strophe eine nur unbestimmte Antwort, die ihm wenig Trost geben kann:

„Es steigt empor, es sinkt die Welle —
so leben wir auch ohne Ruh;
unmöglich, daß sie aufwärts schnelle
und nicht zurück — dem Grunde zu."

Viel kindlich gläubiger und inniger klingt ein Gedicht an die jenseits aller Erkenntnis seiende Gottheit aus dem Jahr 1891[4]):

„Ewige Gottheit,
im Glanz der Schöpfung
Dich offenbarend:
Du sandtest den Menschen
aus ihrem Schoße,
in seiner Seele
Dich widerzuspiegeln,
daß er Dich preise,
den Urborn des Lebens,
des Lichtes, der Liebe:
den Vater das Kind."

Aber auch dieser Hymnus an die unbekannte Gottheit zeigt nur erst ein unklares Erfühlen des Göttlichen.

So wenig uns auch diese drei Jugendgedichte als solche wohl sagen können, so weisen sie doch bereits auf das Gestalten des reifenden Jünglings und des reifen Mannes hin, der aus dem reichen Quell

---

[3]) Mensch Wanderer, S. 9.

[4]) Mensch Wanderer, S. 11.

eines tiefen kosmischen Erlebens seine dichterischen und philosophischen Wahrheiten schöpfte.

Eine sehr viel klarere Einstellung zu den Grundproblemen der metaphysischen Philosophie finden wir in den Jahren 1894 und 1895. Auf der einen Seite ist Morgenstern in diesen Jahren der Mythen schaffende und malende Dichter von „Phanta's Schloß", während er auf der anderen Seite im Gegensatz zu dieser antikisierenden Götterbeseelung des Alls eine Weiterentwicklung seines kontemplativen Allerlebens bis zu fast mystischer Tiefe erfährt. Demgemäß verfestigt sich auch seine aus diesem Erleben heraus geborene Weltanschauung. Selbst in „Phanta's Schloß" finden sich einige Beispiele dafür. In dem Gedicht mit der treffenden Überschrift „Homo Imperator"[5]) erscheint sein „Sicheinsfühlen" mit dem Kosmos allerdings wesentlich abgewandelt durch den Einfluß der Ideengänge Nietzsches. Wohl glaubt er hier an die unlösbare Einheit des kosmischen Geschehens und seiner eigenen seelischen Vorgänge, aber doch mehr im Sinne eines menschlichen Hineinprojizierens der Dinge in das an sich dunkle und chaotische All. Menschengeist erst schafft die Welt:

„Denn Ich, der Mensch,
bin deine Seele,
bin dein Herr und Gott,
wie Ich des ganzen Alls
Seele und Gottheit bin.
Mit Mir vergehen
Namen und Werte.
Leer steht die Halle der Welt,
schied Ich daraus.
Gleich unermeßlichem Äther
füllt Mein Geist den Raum:
In Seinen Wellen allein
leuchtend, tönend,
schwingt der unendliche Stoff."

Er steht gewissermaßen wie ein Herren-Gott-Mensch in Nietzsches Sinn herrlich und mächtig als das All selber über dem All. Aber diese Anschauung vom Schaffen der Dinge, wie sie uns hier entgegentritt, ist noch unreif, jugendlich. Wohl taucht auch später noch die Anschauung auf: Der Menschengeist setzt Namen und damit werden

[5]) Phanta, S. 37.

die Dinge, aber dann doch in reiferer und durchdachterer Form. Um dahin zu gelangen, mußte er sich erst von Nietzsche freimachen und den Weg des Mystikers, den Weg nach innen, gehen. Jedoch finden sich bedeutsame Ansätze auch schon in diesen Jahren. In Gegensatz zum „Homo Imperator" stehen z. B. die Gedichte aus „Phanta's Schloß" „Sonnenaufgang"[6]) und „Das Hohelied"[7]). In „Sonnenaufgang" zeichnet er rein kontemplatives Erleben, dessen Passivität der Aktivität des schöpferischen Homo Imperator feindlich gegenübersteht.

„... wenn beten heißt:
in den Ätherwellen des Alls
bewußt mitschwingen,
eins mit der Ewigkeit,
leibvergessen, zeitlos,
in sich der Ewigkeit
flutende Akkorde —
wenn beten heißt:
stumm werden
in Dankesarmut,
wortlos
sich segnen lassen,
nur Empfangender,
nur Geliebter ..."

Einen schwachen aktiven Klang bringt nur das Wort „b e w u ß t mitschwingen". Aber das tritt dem starken Gefühl des Nur-Empfangens gegenüber doch bei weitem zurück.

Ein wesentlicher Bestandteil seiner späteren Mystik ist das Bewußtsein der grenzenlosen Liebe, die das All durchzieht. Dieses Bewußtsein findet sich in seinen Anfängen bereits im „Hohenlied", in dem der Dichter wie ein Hoherpriester den Kehrreim singt: „Auf allen Sternen ist Liebe".

„Liebe! Liebe! durch die Unendlichkeit
ausgegossen, ein Strom erlösenden Lichts,
in das Nichts, die Nacht der Herzen,
deine glühenden Wogen schlagend —
hebend aus dem Dumpfen das Heilige —
aus dem Chaos rettend und schaffend den Gott —

---

[6]) Phanta, S. 24.
[7]) Phanta, S. 47.

Gottheit auf die Stirn dem Menschen
prägend und ins schimmernde Aug ihm
Gottheit senkend — Liebe! Liebe!
Auf allen Sternen ist Liebe!"

In den Worten „Gottheit auf die Stirn dem Menschen prägend" besingt Morgenstern zum ersten Mal die Liebe, die den Menschen in vergottender Weise adelt. Die Kernanschauung, die diesem Gedicht zugrunde liegt, hat er ein anderes Mal (ebenfalls 1895) in einem kurzen Gedicht zusammengefaßt:

„Ein Heiliges kommt über mich
und will mich tief und innig weihen;
ein Heiliges kommt über mich
und will mir Kraft und Würde leihen.
Zum hohepriesterlichen Amt,
erkenn ich, werde ich bestellt;
und eine Gottesliebe flammt
in mir empor zur ganzen Welt"[8]).

Ein Mystiker ist ohne diese Liebe nicht denkbar. Sie ist bei jedem Mystiker vor allem eine tiefe Liebe zum Menschen. Morgenstern liebt nicht den Menschen, wie er als Zivilisationsmaschine durch unser Zeitalter läuft, er liebt das Wesentliche am Menschen, das, was jenseits des Eintagsmenschen im Menschen ist, was göttlich an ihm ist. Davon singen in seiner reifen Zeit viele seiner besten Gedichte. Aber in eingeschränkterer Form lodert diese Liebe bereits im jungen Morgenstern. Schon 1891 schreibt er: „Die Menschenverachtung ist für den nachdenkenden Geist nur die erste Stufe zur Menschenliebe"[9]). Wer aus irgendwelchen berechtigten Gründen den äußeren Menschen unserer Zeit verachtet, der muß notwendig eine Stufe höher schreiten und den Menschen als solchen schauen: frei von allem Zivilisationsmäßigen. Und da wird er erkennen, daß im Verhältnis zum Menschen die Liebe die einzige Möglichkeit bedeutet. Dieser Schritt auf die höhere Stufe ist der Weg zur Mystik. Morgenstern erkennt die Notwendigkeit des „Weges nach innen". Und so spricht der Dichter der Phanta, der, „ein verliebter Tor", „allzulang auf Bergeszinnen" gesessen hatte, noch 1895: „... tauche heim ins unermessen/reiche All der eignen Brust!"[10])

---

[8]) Mensch Wanderer, S. 31.
[9]) Stufen, S. 138.
[10]) Mensch Wanderer, S. 29.

Seine Weltanschauung dieser Zeit findet ihren klarsten Niederschlag in den noch spärlichen Tagebuchaphorismen. Für das Jahr 1895 sind folgende Stellen heranzuziehen[11]), die zusammen ein ungefähres Bild seiner Anschauungen vermuten lassen. Diese das Kosmische bespiegelnden Sätze klingen schon sehr nahe an Gedankengänge des späteren Mystikers an. „Weltuntergang. Alles Leben kehrt sich um und kehrt wieder zurück, aufwärts, in das Ehedem. Vergangenheit wird Zukunft. Die Knoten lösen sich wieder. Die ganze Welt lebt so sich selbst...“ Und: „Tod einer Welt: ihre Geburt.“ Und: „Nur die Formen wechseln. Der Toten Seele wird vielleicht schon wieder im Keim einer neuen vollkommeneren Form schlummern.“ Und: „Es gibt keine Grenzen der Dinge.“ Hierher gehört auch das 1894 geschriebene Epigramm:

„Was ‚Mensch‘?
Ich habe keine Grenzen.
Eines ist alles.
‚Außen‘ ist Schall und Rauch[12]).“

In die kürzeste und prägnanteste Form kleidet er seine Anschauung mit dem Wort: „Die Welt ist nur eine Form des Menschen“[13]). Das heißt nicht: Die Welt ist meine Vorstellung, sondern: Die Welt ist nur eine andere Form, derselbe, nur anders verkörperte Ausdruck der kosmisch-göttlichen Einheit.

Hier spricht sich überall schon der werdende Mystiker aus. Von hier bis zu seiner Mystik scheint nur ein Schritt zu sein. Räumlich, dem Gehalt nach, ja. Aber zeitlich hat er noch viele Schritte tun müssen, um dahin zu gelangen. Denn man darf nicht vergessen, daß die hier angeführten Beispiele nichts sind als der Ausdruck der langsam und still weitergärenden mystischen Veranlagung des Dichters, gleichsam als selbständige Unterströmung zu Zeiten, deren Leben und Schaffen in anderer Richtung lief. Aber es ist wichtig und zugleich interessant zu verfolgen, wie der Mystiker nicht plötzlich aufstand in Morgenstern, etwa durch Einfluß von außen her; die mystische Anlage war immer da, konnte sich aber erst allmählich zum Licht emporringen. Nicht nur der Grund seiner mystischen Weltanschauung war vorhanden; auch die Möglichkeit des mystischen

---

[11]) Stufen, S. 217.

[12]) Epigramme u. Sprüche, S. 122.

[13]) Stufen, S. 218.

Erlebens, wie es schon das Primanererlebnis zeigt. Das gewinnt gerade in den Jahren 1894/95 konkretere Gestalt:

„Ja, nun bist du da,
große Stunde!
Dein Atem ist Ewigkeit,
deine Augen Unendlichkeit,
auf deinem Mantel
sind tausend Sterne.
Ich schließe die Augen.
Ich lege mein Haupt
in deinen Schoß,
stumm,
überwältigt.
Der Rhythmus der Welten
ist in mir.
In feinen Wellen
zittern mir zu
alle Sterne.
Und allen Sternen
geb ich, leiswellend,
heimliche Antwort.
In alle Fernen
zittert mein Glück.
Von seinem Liede
schwingen des Äthers
zarteste Saiten.
Alles in mir ...
In Allem ich ...
Alles in Einem“[14]).

Das ist schon tiefste kontemplative Versenkung des Mystikers in das Gesamtleben des Universums. „Alles in mir ... In Allem ich ... Alles in Einem.“ Diese Worte haben nichts von der schöpferischen Gewalt, die der Geist des Homo Imperator für sich in Anspruch nimmt. Hier schwingt der Mensch wie Alles nur mit in dem All-Einen.

Die nun folgende Zeit bis etwa 1898 bringt nichts wesentlich Neues. Morgenstern formt aus seinem Allerleben und aus seiner Liebe noch einige feine Gedichte, die vereinzelt in dem Band „Auf vielen

[14]) Mensch Wanderer, S. 27.

Wegen“ stehen. Das schönste von ihnen ist wohl das Lied „Eins und Alles“[15]), in dem er von seiner tiefen, beseligenden Liebe singt. „Kein Gras“, „kein Stein“, „kein Lüftlein noch Wässerlein“, „kein Tier vom Mücklein an bis zu uns Menschen empor“ ist ausgeschlossen von seiner Liebe, die er aus seliger Überschau gewann:

„Meine Liebe ist groß
wie die weite Welt,
und nichts ist außer ihr,
wie die Sonne alles
erwärmt, erhellt,
so tut sie der Welt von mir!
— — — — — — — — — —
Meine Liebe ist weit
wie die Seele mein,
alle Dinge ruhen in ihr,
sie alle, alle,
bin ich allein,
und nichts ist außer mir!“

Aphorismenartige Epigramme, die schon ganz nahe an seine Mystik heranreichen, finden sich in „Epigramme und Sprüche“. 1896 schreibt er:

„Dies ist mir oft ein dumpfer Schmerz:
dies gebannt sein
in e i n e n Kopf,
in e i n Herz,
in e i n Augenpaar“[16]).

Er will seine Tiefenschau vervollkommnen, er will mehr sehen, tiefer erleben, als ihm das bei einem Gebanntsein in einen menschlichen Körper möglich ist. Diese Sehnsucht nach restlosem Aufgehen im All scheint ihn immer beherrscht zu haben. Davon zeugt auch folgendes Gedicht aus derselben Zeit:

„Ob sie mir je Erfüllung wird, die Lust,
in alle Höhn und Tiefen auszuschweifen,
die Welt mit Riesenarmen zu umgreifen,
so Brust an Brust

---

[15]) Auf vielen Wegen, S. 127.
[16]) Epigramme und Sprüche, S. 87.

der Allnatur zu reifen,
und dann, ein Sonnenweinstock, Erdendust
ein Meer purpurner Herbste abzustreifen?“[17]).

Ob ihm diese Sehnsucht in seiner reifen Mystik wirklich ganz erfüllt wurde, ist an anderer Stelle nachzuprüfen.

1897 fixiert er noch einmal seine Anschauung von der unzertrennbaren Einheit des Kosmos mit den Worten: „Denk einen Punkt des Ganzen fort, / Du denkst dich selber aus der Welt“[18]). Alles Geschehen ist irgendwie untereinander verknüpft, „eins ist aufs andre gestellt“. Der ganze Kosmos wäre nicht dieser Kosmos, wenn nur eine von den vielen Blumen, die in allen Gärten blühen, nicht wachsen würde. Und ein Baum, der vom Sturm entwurzelt wird, erschüttert irgendwie den gesamten Kosmos. „Ebenso hatte ich stets das Gefühl des Zusammenhangs in so hohem Maße, daß ich mich von Vorstellungen solcher Art nicht losmachen konnte, wie diese etwa, daß meine Hand, von A nach B bewegt, das ganze Weltall in Mitleidenschaft ziehen müsse“[19]). Dieses Gefühl mußte ihm notwendig einen tiefen Konflikt bringen. Wenn so „eins aufs andre gestellt ist“, wenn jede scheinbare Kleinigkeit des Lebens kosmisch bedingt ist — wie steht es dann mit dem Dogma vom freien Willen, das doch Vorbedingung für Nietzsches Anschauungen ist? Für Anschauungen, die auch die seinen sind in dieser Zeit? Morgenstern erschauert im Tiefsten durch diesen Konflikt, aber er löst ihn nicht. Gleichwohl finden sich in seinen Werken Sätze, die schon die Lösung des Mystikers ahnen lassen. Es fehlt nur noch der letzte Schritt zur Mystik, mit dem der Dichter das Problem des Zusammenhangs zwischen Mensch und Gott endgültig klärte. Als Beispiel seien folgende Verse erwähnt:

„So stark empfand ichs niemals noch als eben,
als ich im Zug der Stadt entgegenfuhr —
daß wir kein einzig Ziel uns selber geben,
unfreie Kinder der Natur.
I c h hätte mich in diesen Zug gesetzt
aus freiem Willen, Vorsatz und Entschluß?
Nein, wenn ichs nie gefühlt, ich fühlt' es jetzt,
dies alles wie ein unergründlich Muß.

---

[17]) Auf vielen Wegen, S. 128.
[18]) Epigramme und Sprüche, S. 126.
[19]) Stufen, S. 251.

Wachstum ist alles, jeglicher Moment,
wir wolln nicht, handeln nicht, wir wachsen, sprossen,
und selbst der Augenblick, der dies erkennt,
ist mit in diesem Ring beschlossen“[20]).

Dieses Gedicht aus dem Jahr 1898 bedeutet keine endgültige Lösung des Konfliktes. Denn wenn Morgenstern hier auch anscheinend eine absolute Unfreiheit eingesteht, so finden sich doch immer wieder von Nietzsche beeinflußte Ideengänge, die eine totale Unfreiheit schlechtweg ausschließen. Er kann solange zu keiner befriedigenden Lösung gelangen, als ihm das Auge der Sphinx Welt noch leer erscheint:

„.....
Wer einmal frei
vom großen Wahn
ins leere Aug
der Sphinx geblickt,
verachtet stumm
der Erde Weh,
der Erde Lust,
und lächelt nur“[21]).

Dem „Überernst“, der dem „Ernst des Irdischen“ die Wichtigkeit nimmt, fehlt noch der tiefe Sinn. Erst als reifer Mystiker findet Morgenstern diesen Sinn, da erst erscheint ihm das Auge der „Sphinx“ nicht mehr leer. Und erst mit dem letzten Schritt zur Mystik kann er den Konflikt auf ungeahnte Weise lösen. Denn dieser Schritt bedeutet einen Charakterwechsel seiner pantheistischen Allanschauung. Bis dahin betrachtet er das All als die ewig dumpf und ohne eigentliche Direktion sich selbst schaffende Natur. In seiner Mystik ersetzt er diese direktionslose, uninitiative Naturnotwendigkeit durch den Begriff „Gott“. Er formuliert den Unterschied selbst in einem späteren Gedicht (1906)[22]):

„Der Name Mensch muß fast vergessen werden.
Was Menschen hieß, heißt fürder Gott.
Gott lebt allein auf Erden.

‚Du tauschst nur Worte besten Falles.‘

---

[20]) Mensch Wanderer, S. 50.
[21]) Auf vielen Wegen, S. 34.
[22]) Mensch Wanderer, S. 143.

Du irrst; denn Hintergrund ist alles.
Ein andres ist Gott sein in Ewigkeiten,
ein andres der Natur so — Hinarbeiten.
Sag: Gott: und Dein und Du ein Sternenraum.
Sag: Welt: und sieh, wie ‚Welt' v e r wellt wie Schaum."

„Ein andres ist Gott sein in Ewigkeiten, ein andres der Natur so — Hinarbeiten." Das ist der Schritt aus dem physiomonistischen Pantheismus in den theomonistischen Pantheismus. Es ist durchaus nicht gleichgültig, ob man dumpfe Natur oder Gott als das Wesen des Universums annimmt. Erst mit diesem Wechsel der Auffassung konnte Morgenstern das „Auge der Sphinx" nicht mehr leer erscheinen. Erst die neue Anschauung brachte für ihn Direktion und Initiative in das (chaotische) All. Mit ihr konnte Morgenstern an die endgültige Lösung des Problems „Frei oder unfrei?" herantreten.

Die Wiederaufnahme eines direkten Gottbegriffs ist aber auch der einzige Schritt, der noch fehlt, um die Hindernisse auf dem Weg zur reinen Mystik zu überwinden. Und da er diesen Schritt jetzt noch nicht tut, ist es möglich, daß er in die tiefe Skepsis der Jahre bis 1904 verfallen kann. Er hat sein Hindernis noch nicht erkannt, darum ist ihm die Mystik noch versperrt; während doch die mannigfaltigen Ansätze zur Mystik immer noch als Unterströmung ihr Dasein fristen. Denn scheint er nicht schon eigentlich mitten in der Mystik zu stehen, wenn er 1897 das Wort prägt: „In allem pulsieren, an nichts sich verlieren!"[23]). Dieser Gedanke klingt schon an Meister Eckehart an. Eckehart sagt, man solle alle Tugenden und Dinge in sein Lieben und Tun einbeziehen, man solle fühlen, wie in allen Kreaturen das gleiche göttliche Wesen wirkt — aber man dürfe sich nicht erschöpfen in der Hingabe an die Kreatur und in dem Ausüben der Tugenden, sonst würden beide Tätigkeiten Hindernisse auf dem vergottenden Weg. Derselbe Sinn spricht aus Morgensterns Satz. Diese Worte verraten zugleich, daß er hier den tiefsten Konflikt seiner mystischen Zeit ahnt, das Schwanken zwischen dem, was er später das „Dort" und das „Hier" nennt. Auch dieser Konflikt ist seinem Wesen nach schon in dieser frühen Zeit Morgensterns vorhanden. In dem Nachlaß findet sich eine dichterische Gestaltung des Konflikts[24]):

„Ich stand
in der Tür eines Hauses.

[23]) Epigramme und Sprüche, S. 124.
[24]) Mensch Wanderer, S. 54.

Leute sprachen
von innen mit mir
und ich gab ihnen Antwort.
Aber zugleich
hört' ich von draußen
einer Windharfe
bewegliches Lied.
Und mein Sinn
war geteilt
zwischen Hier
und Dort
und mühsam
wehrt ich
aufdrängenden Tränen
tiefer Erregung ...
Und so werd ich immer im Leben stehn:
Ein Ohr an die Menschen
dahingegeben,
im andern
deine unsterblichen Lieder,
ewiges Werden!" (1898)

In der eben beschriebenen Zeit war Morgenstern eigentlich schon Skeptiker, wenn auch die Periode der wahrhaft zersetzenden Skepsis erst in die Jahre 1900—1904 fällt. Dafür, daß selbst in dieser nur-skeptischen Lebensepoche die mystische Unterströmung weiterhin bestand und sich sogar fortentwickelte, haben wir allerdings nur einige wenige, aber klare Beweise. So klingt im Buch „Melancholie" an vereinzelten Stellen sein Allerleben auf. Am deutlichsten vielleicht in dem Gedicht „Die Allee"[25]):

„Ich bin sie im Flug zu Ende
und land' in der Ewigkeit.
Wie eine leise Legende
verklingt in mir die Zeit.

Mein Flügel atmet Weiten,
die Menschenkraft nicht kennt:
....."

[25]) Melancholie, S. 40.

Doch diese Stelle bezeugt keinen Fortschritt. Sie zeigt lediglich ein langsames Weitergären. Darum fehlt ihr auch die überzeugende Gestaltung in großen, erhabenen Worten. Man fühlt das erdbindende Element der Melancholie heraus. Immerhin beweisen solche Stellen, daß selbst der Skeptiker, dem seine Skepsis sich wie jeden Menschen als einen „in einem Spiegelkerker Gefangenen“[26]) erscheinen läßt, das Erleben des unendlichen Universums nicht aufgegeben hat; daß er noch immer „der unfaßbaren Einheit alles Geschehens sich bewußt“ ist, wie er in einem anderen Gedicht (1903)[27]) sagt.

Es finden sich jedoch auch Stellen aus den Jahren 1905 und 1904, die einen ganz erheblichen Fortschritt erkennen lassen. „Pantheistisch“ nennt er das Epigramm, das ein begleitender Aphorismus zu seiner werdenden Mystik ist:

„Die Motte stürzt verfolgt vom Gotte
und ist doch selbst von Gott ein Stück;
so trinkt zugleich er Lebensglück
und Todesleid, — Gott-Mensch, Gott-Motte“[28]).

Hier faßt Morgenstern das all-eine Wesen der kosmischen Welt bereits als Gott. Er überwindet also gegen Ende der skeptischen Periode allmählich das oben erwähnte Hindernis. Noch deutlicher tritt die Tatsache, daß er jetzt wirklich beginnt, zum theomonistischen Pantheismus überzugehen, in zwei weiteren Epigrammen zutage:

„Ist auch alles nur Theater,
jeder dünkt sich doch Gottvater,
und wirklich fehlt nur um ein Haar,
ist er's sogar.“[29]);

und:

„Sieh, dies ist Gottesleid:
Zersplittert sein
in Legionen Herzen;
sein Allundein
in tausendfachem Kleid
um schöpferisches Glück und Pein
verscherzen“[30]).

---

[26]) Stufen, S. 202.
[27]) Mensch Wanderer, S. 95.
[28]) Epigramme und Sprüche, S. 141.
[29]) Epigramme und Sprüche, S. 136.
[30]) Epigramme und Sprüche, S. 134.

Während in den ersten Versen noch skeptischer Spott mitklingt, zeigen die letzten voll und rein den Gottbegriff, den Morgenstern sich als Mystiker zu eigen macht: Nicht mehr Natur, die sich so zersplittern muß, sondern Gott, der in Leid sein eines Wesen in die Mannigfaltigkeit der Dinge ausgießt und somit den Schritt in die Vielheit tut. In die Vielheit, die ihre eigentliche und wahre Einheit nicht mehr versteht.

Jetzt stehen dem Dichter alle Wege zur Mystik offen, jetzt ist er im Grunde schon Mystiker. Die Vollblüte erreicht seine Mystik dann mit dem Augenblick, wo sie zur christlichen Mystik wird — dadurch, daß Morgenstern zum ersten Mal den Christus des Johannes-Evangeliums versteht mit dem Wort: „Ich und der Vater sind eins".

Wir sahen, daß sowohl das kontemplative Erleben als auch die Anschauungen, die Morgenstern in seinem Mannesalter zum Mystiker machen, ihrem Grundsätzlichen nach zu jeder Zeit der vormystischen Periode bei dem Dichter aufzufinden sind. Damit fallen alle etwaigen Behauptungen, Morgenstern sei durch irgendwelche äußeren Einflüsse zum Mystiker geworden, in sich zusammen.

Die Wesensart der Mystik Morgensterns.

Mystisches Erleben und Spekulation als Mittel zur Erkenntnis.

Will man Christian Morgenstern als Mystiker charakterisieren, will man sein Schaffen unter dem Gesichtspunkt der Mystik erklären und sein Werk als mystisches darstellen, so ist als Ausgangspunkt dafür eine Untersuchung über die Art seines mystischen Erlebens unumgänglich notwendig. Jede Mystik erhält ihr charakteristisches Gepräge durch die Art der Schau, die dem betreffenden Mystiker Erkenntnisse vermittelt. So können Offenbarungen wie die der Mechtild von Magdeburg nie aus dem mehr spekulativen Charakter etwa eines Meister Eckehart entstehen — und andererseits wäre es unmöglich, ein philosophisches Werk wie das Eckeharts aus der visionären Veranlagung der Mechtild zu schaffen. Die Art der Schau und die Art der Erkenntnisse stehen in ursächlichem Wesenszusammenhang.

In Mechtild und Eckehart haben wir zwei typische Beispiele für die beiden Seiten der Mystik überhaupt. Man teilt den ganzen Komplex der mystischen Erlebnisweisen am besten in zwei Grundarten: in Visionsmystik und Kontemplationsmystik. Diese gebräuchliche Scheidung ist freilich nur ein erstes und darum noch oberflächliches Sichten der gesamten mystischen Erlebnisarten. Denn innerhalb der beiden Kategorien treten uns noch die mannigfaltigsten Arten der Mystik entgegen. Namentlich stellt sich die kontemplative Mystik als eine vielstufige Skala dar, die von reiner, fast denkloser Kontemplation bis zu beinahe scholastischer Spekulation emporsteigt. Aber diese Einteilung erscheint mir praktisch, weil sie nicht nach dem Erkenntnisgehalt, sondern nach der Art des Erlebens scheidet. Dem visionären Mystiker werden seine Ergebnisse durch eine Intuition oder Offenbarung von außen her, dem kontemplativen durch ein Versenken in das eigene Innere.

Christian Morgenstern gehörte zu der letzten Kategorie. Von irgendwelchen Visionen ist uns bei ihm nichts bekannt. Einen schwachen Hinweis auf visionäre Erlebnisfähigkeit könnte vielleicht seine Traumveranlagung bieten. Er hat in seinen Tagebüchern häufig Träume aufgezeichnet, die eine sehr ausgeprägte Anlage für Traumzustände erkennen lassen. Er konnte im Traum philosophisch, ja so-

gar dichtend erleben. Als Beispiel sei die „geträumte Zeile“ erwähnt: „Sanft und silbergestickt fand ich die süßen Berge“[1]). Diese Worte klingen, als seien sie einem Gedicht entnommen. Sie offenbaren eine fein ausgefeilte Sprache und eine vollendete rhythmische Gestaltung. Aber noch weit überraschender scheint mir die Allitteration zu sein, die auch sonst in seinen Gedichten eines der feinsten Kunstmittel Morgensterns ist. In einem anderen Traum[2]) erklärt er sich philosophierend an Hand einer bildhaften Erscheinung das Allgeschehen des Universums. Ein weiterer Traum[3]) führt ihn nach Asien, wo er hört, wie die Sonne mit „Amanda“ angeredet wird. Er schlägt — im Traum — vor, „Amanda“ mit „Alliebende“ ins Deutsche zu übersetzen.

Diese drei Beispiele mögen genügen. Sie zeigen deutlich, daß Morgenstern Traumzustände erleben konnte, die sehr nahe an intuitive Offenbarungen grenzten. Aber diese Träume haben weder auf sein Schaffen noch auf seine weltanschaulichen Erkenntnisse auch nur den allergeringsten nachweisbaren Einfluß gehabt. Und wenn er sie aufzeichnete, so betrachtete er sie lediglich als Kuriositäten. Da sich irgendwelche weiteren Verwandtschaften mit der Visionsmystik nicht auffinden lassen, dürfen wir Christian Morgenstern ohne Vorbehalt als kontemplativen Mystiker bezeichnen.

Eine grundlegende Voraussetzung für seine Art der Kontemplation läßt sich, wie ich bereits aufzeigte, während aller seiner vormystischen Perioden nachweisen: die Versenkung in die ihn umgebende nichtmenschliche Natur. Er konnte alle Dinge des menschlichen Tageslebens vergessen und nur-mitschwingendes Glied der reinen Natur werden. Diese Möglichkeit besitzt er auch als reifer Mystiker. 1905 schreibt er: „Mir genügt zur Zeit das Schwatzen der Seevögel, das leise Sich-Wiegen des stachlichen Strandhafers, ein wenig durch die Finger rinnender Sand und die graublaugrüne Fläche vor mir mit ihrer seltsamen Unbedingtheit“[4]). Er geht gleichsam auf in dem Wesen einer Küstenlandschaft. Und im Jahre 1907 bekennt er: „Ich könnte heute noch im Walde wie ein Knabe spielen“[5]). Noch tiefer tritt uns diese Veranlagung entgegen in dem Gedicht „Sommermittag“[6]):

---

[1]) Stufen, S. 47.
[2]) Stufen, S. 36.
[3]) Stufen, S. 22.
[4]) Stufen, S. 44.
[5]) Stufen, S. 34.
[6]) Mensch Wanderer, S. 184.

„Wiese, laß mich ganz in dein
Wohlgefühl versinken,
dein legionenfältig Sein
als mein eignes trinken.

Deine breite Sonnenbrust
laß die meine werden,
meine Lust die feine Lust
deiner Gräserherden . . .“ (1908).

Von solcher Möglichkeit eines reinen, naiven Aufgehens in der Natur ist nur noch ein Schritt bis zur Abstraktion von allem Gegenständlichen und Dinglichen, zur kontemplativen „Abgeschiedenheit“.

Das wirkliche Eindringen des Mystikers in die unendliche Wesenheit Gottes bedeutet nicht nur Abstraktion vom Räumlichen, Ortbedingten, sondern auch von allem Zeithaften. Ort und Zeit sind die beiden Komponenten, die das Gegenständliche schaffen. Von beiden muß sich der Erlebende freimachen. Aber Ort und Zeit sind nicht koordiniert. Zeit ist das Primäre, aus dem Ort als Sekundäres hervorgeht. Mit dem Ort gebiert sich der Raum — und damit werden die Gegenstände. „Diese Waschkanne vor mir — nimm die Zeit von ihr: und sie stürzt zusammen in nichts. Die Zeit macht erst den Raum“[7]). Ist die Zeit die notwendige Grundlage für das Dasein der Dinge, so ist für den Mystiker das wichtigste Ziel seiner vorbereitenden Selbsterziehung die Möglichkeit, zeitlos zu fühlen, ja, zeitlos zu s e i n. Morgenstern besaß diese Fähigkeit: „Wie die Nacht über einen Tod zieht, so zieht Vergessenheitsnacht allnächtlich über mein Gehirn. Ja, oft hat ein Tag so viele Tage und Nächte, wie bei andern wohl oft Wochen und Monate. Wenn mich jemand hypnotisierte, ich sei eine Mücke und hätte nur einen Tag zu leben, so glaube ich wohl, daß dieser Tag für mich ein ganzes Leben werden könnte“[8]). Diese Tagebuchstelle besagt zwar nicht, daß der Dichter in Zeitlosigkeit versinken konnte; aber die Zeit aufhalten oder ihren Lauf beschleunigen können, bedeutet schon Zersetzung der Zeit überhaupt. Jedoch besitzen wir auch einen direkten Beweis für die Abstraktion von allem zeitlichen Geschehen: „Wenn ich die Augen fünf Minuten lang geschlossen und inzwischen nicht ganz klar und zusammenhängend gedacht habe, so könnte ich mir leicht einreden, ein Jahr sei vergangen

[7]) Stufen, S. 264.
[8]) Stufen, S. 24.

und noch viel mehr“[9]). Damit ist gleichsam der Fähigkeitsbeweis für Kontemplativität erbracht. Morgenstern kann das reine Sein in ihm aus der körperlich-zeitlichen Gebundenheit loslösen und im lauteren Wesen des Unendlichen versinken. So fühlt er bei der Betrachtung des Sternenhimmels: „... alles versinkt um dich her ... Dein Denken schweigt. Du fühlst dich wie hinweggehoben, zerflattern ...“[10]). Das Wesenlose, worin seine Individualität „zerflattert“, ist der bloße Grund aller Dinge: „... zu tief versank mein Geist / in jenen Grund, der ‚Namenlos‘ ihm heißt“[11]). Damit erreicht Morgenstern die „Abgeschiedenheit“ Meister Eckeharts. Diese Abgeschiedenheit ist Abstraktion. Aber der Begriff „Abstraktion“ ist nicht so zu verstehen, als ob da ein Ich-Kern sich aus dem Menschen gleichsam herauszieht und nun ohne den Körper, körperlos, eine private Wanderung in den Allebensgeist unternimmt. Ein solches Ich gibt es nicht; denn das Alleben ist ein ungeteiltes Eines. Und der Prozeß der Loslösung vom Körper ist im Grunde kein Loslösen (denn das wäre ein Individualisations-Prozeß), sondern nur ein inneres Erfühlen der einfachen Einheit des gesamten Seins. Der Mensch braucht nicht aus sich herauszugehen, die Abstraktion ist, wie Eckehart sagt, ein „Innebleiben“. Man kann bei der begrifflichen Definition dieser Erlebnisart sogar noch weiter gehen und feststellen: der Abgeschiedene geht nicht nur nicht aus sich heraus und in ein anderes ein, er bleibt aber auch nicht Individuum — er nimmt alles andere in sich hinein. So sagt Morgenstern, er habe ein Schauen, „das mir manchmal erlaubt, sehr in die Dinge zu versinken oder auch: die Dinge gleichsam in mich hineinzunehmen, und mir damit das Micheinsfühlen mit allem zu einem natürlichen Gefühl macht“[12]). Es ist jedoch im Grunde gleichgültig, ob man definiert: das reine Sein des Menschen, das alle Menschen und alle Dinge ist, wird in der Abgeschiedenheit vom Körperlichen abstrahiert und geht ein in seine eigene Einheit, oder: dieses Sein nimmt alles scheinbar von ihm Getrennte in sich hinein und erlebt so seine eigene Einheit. Eine solche Scheidung der Definition ist nur begrifflich und besagt grundsätzlich dasselbe. Denn das lautere Sein bleibt einfach und Eines, ob auch unsere Sprache das eine oder das andere Wort für den Prozeß der Abgeschiedenheit wählt. Wichtig war mir lediglich, aufzuzeigen, daß der Seinsgrund des Menschen nach

---

[9]) Stufen, S. 191.
[10]) Stufen, S. 222.
[11]) Mensch Wanderer, S. 178.
[12]) Stufen, S. 251.

Morgensterns Auffassung kein Teil eines kollektiv gefaßten Allgeistes, also Individuum ist; denn der „Teil" im Menschen ist zugleich das Ganze. Damit wird ein wesentlicher Unterschied zur Anthroposophie klar. Rudolf Steiners Fassung ist in der Tat eine individuelle: Ein ich-haftes geistig-seelisches Glied des Menschen löst sich aus dem Körper (z. B. während des Schlafes) und pflegt nun intimen Umgang mit dem Geisterkosmos. Kehrt dieser geistige Kern in den Körper zurück, so ist die Schlafabgeschiedenheit beendet. Der Tod ist eine solche Abgeschiedenheit ohne Rückkehr. Das geistige Ich geht dann in einen neuen Körper ein. Morgenstern kennt als Mystiker keine Individualität; seine Abgeschiedenheit, sein mystisches Erleben, ist ein Erfühlen der einfachen und ungeteilten Gotteseinheit alles Seienden. Er ist angelangt „auf einem Punkte, wo der Mensch mit Gott zusammenfällt, wo er aufhört, sich als Sonderwesen fühlen zu können"[13]).

Die Art eines solchen Erlebens ist bei Morgenstern kontemplativ im reinsten Sinn, sie ist erleidende Passivität. Morgenstern ist im Erleben durchaus unaktiv, „er springt auf seine inneren Erlebnisse nicht zu, er läßt sie leben oder sterben je nach ihrer eigenen Kraft"[14]). Er kennt in bezug auf Abstraktionszustände nur eine Aktivität: die Abgeschiedenheit künstlich zu erzeugen. Er möchte die Zufälligkeit ihres Auftretens seinem Willen unterwerfen. „Über die äußere Technik zur Hervorbringung kontemplativer Zustände mich unterrichten!"[15]). Eine große Hilfe scheint ihm dabei die Dämmerung gewesen zu sein. Das Dämmerlicht zwischen Tag und Nacht, das über die Klarheiten des Tages seine Schleier hängt und mit eben diesen Schleiern auch noch den Sternenraum der Nacht verhüllt, ist die gütige Schutzgöttin aller Träumer, die auch dem Mystiker die Kontemplation leichter macht, als Tag und Nacht das können. Morgenstern formt ein „Lied an die Dämmerung"[16]), in dem er die Möglichkeit der Befreiung von Ort und Zeit und Dingen besingt.

Zu dieser Art der Kontemplation, deren Zustandekommen durch das eigene unsinnliche Innere bedingt ist, tritt bei Morgenstern noch eine weitere Art der Abgeschiedenheit, deren Entstehungsprozeß von der sinnlichen Vermittlung des Auges seinen Ausgang nimmt: das Raumerleben. Das erste Erlebnis dieser Art hatte er bereits in seiner frühen Jugendzeit, als der Primaner versuchte, „zu einer lebendigen

---

[13]) Stufen, S. 222.
[14]) Stufen, S. 224.
[15]) Stufen, S. 37.
[16]) Mensch Wanderer, S. 131.

Vorstellung dessen zu gelangen, was wir des Alls Unendlichkeit nennen". Wir sahen bei der Würdigung dieser Aufzeichnung[17]), daß Morgenstern damals mit Bewußtsein seine Augen zwang, den Sternenhimmel als Raum zu sehen, in den Raum hineinzusehen. Es stellte sich ein Gefühl der Erdabwesenheit ein. Die Erde verlor ihre Unbedingtheit, sie wurde zu einem winzigen Teil des unendlichen Raumes. Er brach das „schauerliche Experiment" ab aus Furcht, Verstand und Leben zu verlieren. 1907 beschreibt er dieses Erlebnis in seinem Tagebuch und fährt fort: „Jetzt, etwa fünfzehn Jahre später, droht mir die gleiche Gefahr am lichten Tage. Es begann an einem stählern blauen Frühlingsabende in einer Gartenanlage in Obermais, mit dem Blick auf die dem Vinschgau vorgelagerten Ketten. Die Berge formten sich ungefähr wie zu einem Maulwurfshügel zusammen, die Ortschaft, die Gegend um mich verloren ihre Wichtigkeit. Meine Mulde erschien mir nicht bedeutender als der Abdruck eines Daumenballens in einer Wachskugel, und mich trug der riesige, doch kleine Planet wie ein Infusor auf seinem Rücken rund durch den Raum. Ein leichtes geistiges Schwindelgefühl, ein Vorgefühl von Seekrankheit des Geistes erfaßte mich. Die Begriffe oben und unten gingen in einem dritten unter. Ich saß da nur einfach von Luftdrucksgnaden"[18]). In solchen Erlebnisaugenblicken schwindet der sichere Erdengrund und die Selbstverständlichkeit der Erdanziehung wird dem Erlebenden zum Wunder, zu einer Tatsache, die eines Tages aufhören kann zu sein, wie schon im Augenblick des geistigen Schwindelgefühls ihre Existenz aufgehoben erscheint: „Merkwürdig, zu fühlen, wie man auf diesem seinem Erdboden nicht viel anders festgehalten wird als jene kleinen Saugnäpfchen aus Gummi, die man an die Wand preßt, um Uhren und Schlüssel daran aufzuhängen"[19]). Das Gefühl der Möglichkeit einer Lösung, eines Abfallens von der Erde erlebt Morgenstern in noch weit stärkerem Maße in dem Gedicht „Raumschwindelgefühl":

„Euch engen Berge ein —
Mir zeigt ihr scharfer Saum
nur um so grausiger
den grenzenlosen Raum.

---

[17]) Vgl. S. 7.
[18]) Stufen, S. 30/31.
[19]) Stufen, S. 50.

Wie einer Schleuder Kelch
den flugbereiten Stein,
so engt m i c h des Gebirgs
verwünschter Sattel ein“[20]).

Die tiefe Angst, die ihn überfällt bei dem Gedanken, aus diesem Kelch herausgeschleudert werden zu können, gestaltet er in „Notschrei“: „Laß mich, Berg, mich an dich klammern ...“[21]). Was der Dichter in einem derartigen Raumerfühlen erlebt, ist Grauen, allertiefstes Grauen. Bis ins Innerste aufgeschreckt aus seiner so selbstverständlichen menschlichen Überheblichkeit und bürgerlichen Selbstherrlichkeit, überfällt den Menschen, dem so gleichsam der Boden unter den Füßen fortgezogen wird, der abgrundtiefe Schauder der ewigen Unendlichkeit. Jegliches Gefühl des Geborgenseins geht ihm verloren vor der Vorstellung des Raumes, der wahrhaft erlebten Unendlichkeit. Wer das Gefühl eines heimeligen Seelenfriedens trotzdem — oder gar erst durch die Vorstellung der Unendlichkeit — sein eigen nennen kann, der hat den Raum nie erlebt: „‚Er gibt Frieden‘ (schreibt Amiel) ‚und das Gefühl des Unendlichen.‘ Welche Zusammenstellung, nur daraus erklärlich, daß der Begriff des Unendlichen noch nie erlebt wurde. So können Menschen Jahrhunderte lang ein Wort voller Pathos brauchen, ohne je von seiner ganzen Bedeutung ergriffen worden zu sein ...“[22]). Die Menschen scheinen blind zu sein. Niemand wird von dem ganz Unfaßbaren der Unendlichkeit ergriffen, alle fühlen sich auf der festen Erde zuhause und geborgen. „Heute sehen die Menschen noch nicht den Raum, sie sehen den Himmel, aber noch nicht den RAUM.“[23]) Bisher ist es den Menschen nur „nominell“, aber noch nicht „faktisch“ zum Bewußtsein gekommen, „daß sie in der Unendlichkeit leben“. Aber dieses „Unvermeidliche“ wird eines Tages „herannahen“[24]). Dann wird auch die Philosophie eine andere sein; denn aller bisherigen Philosophie fehlt es zu sehr „an jener Überwältigung des menschlichen Geistes durch das, was ihn wohl überwältigen darf: die nicht nur rechnerisch gebrauchten, sondern innerlich erlebten Vorstellungen von Ewigkeit und Unendlichkeit. Für mich beginnt Philosophie hart vor dem Wahnsinn, sonst ist sie

---

[20]) Einkehr, S. 14.
[21]) Einkehr, S. 15.
[22]) Stufen, S. 104.
[23]) Stufen, S. 252.
[24]) Stufen, S. 252.

ein Handwerk wie andere auch“[25]). Morgenstern hat sich von dem Handwerksmäßigen der Philosophie befreit, er hat den Raum erlebt. Was heißt das? Jeder Raum ist endlich, d. h. zeitgebunden, und in unlöslichem Konnex mit dem Ortbegriff. Das Unvorstellbare aber, was Morgenstern den RAUM nennt, ist u n - endlich. Weder Zeit noch Ort haben Bestand in ihm. Ortbestimmende Orientierungsbegriffe wie „oben“ und „unten“ werden zu Sinnlosigkeiten, was schon daraus erhellt, daß die Menschen im selben Augenblick an jedem beliebigen Punkt der Erde den Raum über sich sehen. Darum ist das Charakteristikum des RAUMES die Raumlosigkeit. Für dieses Paradoxon, den raumlosen Raum, hat Morgenstern nur e i n Wort, das er in seinem eigentlichen und im Tiefsten erlebten Sinn verwendet: das unfaßbare Unendliche. Dieses Unendliche ist im Grunde leer, frei von Dingen, Vorstellungen und Begriffen — es ist das eine Wesen der Welt selber. Wenn der Mystiker Morgenstern darin einzudringen sucht, so endet er, wenn auch hier mit dem Gefühl des Grauens, in derselben kontemplativen Abgeschiedenheit des Punktes, „wo der Mensch mit Gott zusammenfällt“. Raumerleben und abstrahierende Versenkung sind die beiden Haupt-Ingredienzen des kontemplativen Erlebens bei Morgenstern.

Nun darf man aber vor dem Bild des erlebenden Mystikers nicht den denkenden Philosophen übersehen. Auch die Spekulation hat eine nicht zu unterschätzende Tragweite bei Morgenstern. Ohne ein, wenn auch noch so geringes, Moment der Spekulation kommt kein philosophierender Mystiker aus. Wäre Morgenstern nur Dichter gewesen, hätte ihm das kontemplative Erleben wohl genügen können. Er ist aber seiner Veranlagung, seinem Temperament nach auch Philosoph. Das heißt nichts anderes, als daß in seinem Temperament auch Spekulation begründet lag. Doch wie ist diese Spekulation beschaffen? Sie hat nichts von der Art des systematischen Philosophierens. Ein systematischer Philosoph erhält seine „Erkenntnisse“ a u s s c h l i e ß l i c h aus der Spekulation. Ihn bezeichnet Morgenstern, wie wir sahen, als Handwerker. Aber schon allein durch die nicht fortzuleugnende Tatsache seines mystischen Erlebens nimmt er seiner Spekulation das systematisierende Ingredienz. Er ist Mystiker und kann sich niemals auf eine der „wissenschaftlichen“ Philosophie wesensverwandte Stufe stellen. Wo Morgenstern „denkt“ (im philosophischen Sinn), denkt er nicht auf den Bahnen der logischen Wissenschaftlichkeit: Seine Speku-

[25]) Stufen, S. 208.

lation ist Phantasie! Niemals baut er ein Weltgebäude mit logischer Konstruktion auf. Wenn er in die Welt „hineindenkt" und dabei die philosophischen Begriffe als unwesentlich abwirft, weil ihm alle menschlichen Gedanken über die Welt erscheinen wie ein „Kinderstammeln", „wie Bewegungen von Insekten, die von der Spitze ihres Grashalms in die Luft hinaustasten"[26]) — so ist diese Art des Hineindenkens in das Universum ein Mittelding zwischen Kontemplation und logisch-erkenntnistheoretischem Denken: es ist Philosophieren aus Phantasie. Ein Wort Morgensterns beweist diese Behauptung: „Mir fällt an aller bisherigen Philosophie eins auf: Sie hat nie recht genug — Phantasie. Sie zerbrach nie ihre Begriffe — aus Phantasie"[27]). Phantasie ist der Hauptbestandteil seines erkennenden Denkens. Phantasie führt ihn beim Philosophieren „an den Rand des Wahnsinns" — und Phantasie ist es, die ihn hindert, seine Philosophie zur wissenschaftlichen zu machen. Das nennt er selbst seinen philosophischen Dilettantismus. Sicher bleibt seine Philosophie vom Standpunkt des Wissenschaftlers aus immer dilettantisch. Daher sind ihm Vorwürfe dieser Art auch nicht erspart geblieben. Am kritischsten und heftigsten hat ihm wohl Hermann B(roch) den Vorwurf des unfruchtbaren dilettantischen Philosophierens gemacht[28]). Aber dieser Vorwurf ist zugleich der unsinnigste, der je gegen Morgenstern und sein Werk erhoben wurde. Der ganze Aufsatz gibt sich den Anschein einer betrachtenden Objektivität und ist dabei durchaus unobjektiv. Der Verfasser scheint nicht die Möglichkeit zu besitzen, Morgensterns Philosophie von einem anderen als von seinem eigenen Standpunkt aus zu betrachten. Dieser Standpunkt ist auf der Fiktion basiert: Nur erkenntnistheoretische Logik ist der einzig mögliche Weg zu philosophischen Erkenntnissen. Baut jemand aus solcher Anschauung heraus eine eigene Philosophie, so ist dagegen nichts einzuwenden; geht er aber bei der kritischen Würdigung eines artfremden Werkes ausschließlich von ihr aus, so wird daraus die unfruchtbarste Art geistiger Betätigung, die überhaupt vorstellbar ist, nämlich eine nur einreißende, negativistische Kritik. Aber das Werk eines positiven Geistes, wie „falsch" es auch aufgebaut sei, bleibt himmelhoch erhaben über der destruktiven Arbeit eines solchen Kritikers. Ein Kritiker darf nicht subjektiv sein, und die einzige für ihn mögliche Art der Objektivität ist das Vergessen seines Subjekts im Versuch, das Werk

---

[26]) Vgl. Stufen, S. 203.

[27]) Stufen, S. 210.

[28]) Vgl. dessen Aufsatz in „Summa", 1917, 2. Viertel.

des anderen von dessen Grundlagen aus zu verstehen und zu beurteilen. So viel zur Art dieser Kritik, nun zu ihrem Gegenstande selber.

Morgenstern sagt einmal: „Nein, mein ‚Dilettantismus' ist kein Spaß, keine Koketterie; er ist ein Schicksal, aber ich kann ihm nicht entrinnen"[29]). Doch ein Entrinnen scheint mir auch nicht nötig gewesen zu sein. Denn gerade aus der dilettantischen Art des philosophierenden Dichter-Mystikers ist das Schönste und Tiefste in seinem Gesamtwerk entstanden. Wer nur irgend versucht, neben dem „dilettantischen" Philosophieren aus Phantasie das mystische Erleben Morgensterns zu würdigen, der wird das Wort Dilettantismus in diesem Zusammenhang überhaupt ablehnen. Denn mit dem Augenblick, wo er mit Morgenstern das mystische Erleben als Tatsache bejaht, wird er sich auch zu dessen Ansicht über Wissenschaftlichkeit bekennen müssen. Morgenstern verwirft die Wissenschaft nicht: „Ich liebe die Wissenschaft von Grund aus und hasse alle Schwarmgeisterei. Eine Wissenschaft aber, die vergißt, daß sie eine seltene, wunderbare Blume auf dem Boden des Mysteriums ist, ja, die vergißt, daß sie selbst Mysterium ist, sie fällt mit der übelsten Schwarmgeisterei in eins zusammen, sie ist im Tiefsten inferior, allein schon rein intellektuell genommen"[30]). Wer auch nur einen Hauch von diesem Mysterium erlebt hat, der wird die Wissenschaft, die „nur eine Episode der Religion und nicht einmal eine wesentliche" ist[31]), nicht mehr als Selbstzweck betrachten können. Sie ist nur Mittel zu einem Zweck. Sie hat einen „doppelten Wert. Einmal ihren Wert als Wissenschaft, den man im allgemeinen für ihren eigentlichen, für ihren Hauptwert hält, und der doch nur ein Hilfswert ist" („denn alle Wissenschaft kann nur Beschreibung und nicht Erklärung sein"[32]); „und ihren Wert als einer Art moralischer und intellektueller Gymnastik ..."[33]). Diese „Gymnastik" ist eine Disziplin, die dem Menschen eine erhöhende Persönlichkeitsentwicklung geben kann. Das ist der Hauptwert der Wissenschaft. „Und das ist der Hauptwert aller historisch gegebenen Berufe. Sie sind vor allem K u n s t g r i f f e — um der Kultur der Persönlichkeit willen. Es könnten auch andere sein, und es werden sich auch vermutlich mit zahllosen Planeten noch

---

[29]) Stufen, S. 31.
[30]) Stufen, S. 202/203.
[31]) Stufen, S. 203.
[32]) Stufen, S. 210.
[33]) Stufen, S. 211.

zahllose andere finden. Die Gesamtheit dieser Kunstgriffe und ihrer Benutzung nennt man die Geschichte des Planeten“[34]). Damit wird die Wissenschaft für Morgenstern ein zweckförderndes Mittel. Mit solcher Anschauung rechtfertigt er sich selbst gegen alle Angriffe der offiziellen Philosophie, der es „an Phantasie fehlt“, um zur wirklichen Philosophie zu werden. Reines Denken allein führt nie zu Erkenntnis. „Alles Denken ist Zurechtmachen“[35]). Jegliches Denken ist menschlich gebunden und kann darum nie in den letzten Seinsgrund führen. Deshalb will schon Meister Eckehart, daß der Mensch in der Abgeschiedenheit das Denken hinter sich läßt. Denken birgt Vorstellungen und Begriffe in sich, die dem Wesen der Welt nicht eignen. Morgenstern drückt das auf Grund seiner Einheitserkenntnis so aus: „Alles Denken ist Übersetzen Gottes ins Rationalistische. Von Gott, dem Original, wissen wir nur durch Gott, den Übersetzer“[36]). Denken ist darum stets so „falsch“ wie „richtig“ zugleich. Kein Gedanke ist entweder falsch oder richtig. Die Art des Gedankens entspricht dem Temperament des Einzelnen — und das kann nicht „falsch“ oder „richtig“ sein. „Wir spielen unsere Gedanken gegeneinander aus, in Wirklichkeit nur unsere Temperamente“[37]). Das Temperament ist es auch, was den Menschen entweder im Rationalistischen zu verharren zwingt oder ihn zur göttlichen Wahrheit fortschreiten läßt. „Wahrheit ist Sache des Temperaments, darum kann man Wahrheit nicht lehren, nur zeugen“[38]). Dieses Zeugen ist frei von spekulierendem Denken. Es geschieht jenseits des Denkprozesses: „Das Höchste vermag der menschliche Geist auch nur in höchsten Momenten zu leisten, und manchmal ist es nur ein Blitz, der die Tiefe der Welt sekundenlang aufreißt“[39]).

Aus diesen Gedankengängen Morgensterns läßt sich seine Anschauung über die spekulative Philosophie und den diese begründenden Denkprozeß klar ablesen. Damit wird ein weiterer Unterschied einleuchtend zwischen dem Mystiker Morgenstern und Rudolf Steiner, der in seiner „Philosophie der Freiheit“ das Denken als das Wesentliche überhaupt hinstellt. Man könnte nun in Bezug auf Morgensterns Ansichten sagen: Solche Gedanken sind, eben auch als Gedanken,

---

[34]) Stufen, S. 211.
[35]) Stufen, S. 205.
[36]) Stufen, S. 207.
[37]) Stufen, S. 184.
[38]) Stufen, S. 160.
[39]) Stufen, S. 208.

selbst im Denkprozeß verwurzelt — und damit hebt auch Morgenstern sich nicht über die „denkenden" Philosophen hinaus. Das wäre ein Trugschluß. Morgenstern steht schon allein dadurch über dem wissenschaftlichen Denken, daß er es von einer Überschau aus beurteilt und ihm seine wesentliche Wichtigkeit nimmt. Und wo er in seiner Philosophie selbst spekulativ wirkt, da ist seine Spekulation nicht logisches Denken sondern Phantasie. Nur unter diesem Gesichtspunkt darf man das sehr wichtige spekulative Moment in Morgensterns Philosophie betrachten. Aus dem Grund ist auch der Begriff „Dilettantismus" im Sinne eines kritisierenden Vorwurfs zu verwerfen, denn es legt den Maßstab einer ganz anders gearteten philosophischen Ebene an. Die Phantasie läßt Morgenstern Weltbilder erleben, läßt ihn in das Vorstellungslose des erfühlten Raumes eindringen, sie zeigt ihm überall da Grenzenlosigkeit und Weite, wo die „bürgerliche" Philosophie und Wissenschaft ihre eigene irdische Enge hineinsieht. Sie läßt ihn erschrecken vor den unendlichen Möglichkeiten der „Welt"; das meint er, wenn er sagt, daß die Philosophie, die „hart vor dem Wahnsinn beginnt", „immer wieder bis hart an den Wahnsinn führen muß". Die einzig-mögliche Religion des wahrhaft starken Geistes ist ihm ein „Verstummen aus Schrecken, aus Selbstzucht und aus Phantasie"[40]). Phantasie zeigt dem Philosophen Morgenstern das Gesicht der Unendlichkeit. Damit gewinnt er durch eine solche Art der Spekulation den gleichen Erkenntnisgrad, den er durch das kontemplative Raumerlebnis erreicht. Die beiden Pole Kontemplation und Spekulation fließen hier in eins zusammen. Erst mit dieser Einsicht kann man die Art des Denkmystikers Morgenstern verstehen.

Analysieren wir noch einmal rückschauend seinen Weg zur Erkenntnis, so ergibt sich folgendes Bild: Christian Morgenstern erhält seine philosophischen Ergebnisse aus einer Schau, die zu gleichen Teilen aus spekulierender Phantasie und kontemplativer Abgeschiedenheit zusammengesetzt ist. Das letzte Ingredienz kann wiederum auf zweierlei Weise erreicht werden: durch Abstraktion vom Dinglichen im Raumerleben und durch Versenkung in das körper- und zeitlose eigene Innere. Das organische Zusammenwirken dieser Teile als Einheit ist Morgensterns „Temperament", das ihn gleich weit entfernt von visionärer Mystik und von scholastischer Philosophie. Die visionäre Mystik philosophiert nicht und die scholastische Philosophie kennt keine kontemplative Erlebnisfähigkeit.

---

[40]) Stufen, S. 244.

Morgenstern steht auf der gleichen Stufe wie der größte deutsche Mystiker: Meister Eckehart. Zwischen beiden besteht eine Wesensverwandtschaft, die noch an anderer Stelle zu untersuchen ist. Es sei hier nur erwähnt, daß Eckeharts Art zu philosophieren eine ähnliche Mischung von Spekulation und Erleben ist, wie sie sich als eine Eigentümlichkeit Morgensterns ergab. Nur mit der Erkenntnis dieses Grundes, aus dem heraus seine Philosophie floß, kann man an das Werk eines Mannes herantreten, der seine Art treffend mit den Worten charakterisiert: „Ich habe sehr sichere Instinkte, aber nicht die Gabe, eingehend zu begründen, zu erklären. Die Mehrzahl der Heutigen hat umgekehrt die Gabe des Begründens und Erklärens in hohem Maße, aber dafür keine innere Direktion. Es ist unendlich quälend, die Berechtigung seines Urteils immer wieder aufs neue beweisen zu sollen“[41]).

Morgensterns mystische Art des philosophischen Erkennens hat sich in den Jahren bis 1905 langsam entwickelt, bis sie auf dem Punkt ihrer Reife Morgenstern zum eigentlichen Mystiker machte. Das ist der Beginn der Einkehrzeit. Es ist fast von selbst verständlich, daß ein Mensch, dem eine solche mystische Schau eignet, jetzt auch fähig ist, die Dinge um ihn her auf eine ganz neue Art zu betrachten. Morgenstern wird sich dessen bewußt und sagt: „Ich habe den verwandelnden Blick“[42]). Den Sinn dieses Satzes erklärt er selbst: „Man sieht oft etwas hundert Mal, tausend Mal, ehe man es zum allerersten Mal wirklich s i e h t“[43]). Morgenstern will damit sagen: Diesen Baum vor meinem Fenster, etwa, sehe ich Tag für Tag. Aber ich sehe nicht eigentlich den Baum, sondern ein Bild, eine Vorstellung von ihm, die in meinem Gedächtnis ist und die durch Vermittlung der Augen ständig erneuert wird. Doch eines Tages — und das wird nur dem Mystiker zuteil — sehe ich nicht mehr ein Bild, da sehe ich plötzlich den Baum selber. Das heißt: ich sehe jenseits des „Baumes“ den Baum, ich sehe den Baum als ewig-eines Leben. Der neue Blick verwandelt im Schauen die Natur aus einem bildhaften Zustand in das all-eine göttliche Sein. „Da stamme ich nun von Malern — und muß den Zusammenbruch der Natur als eines B i l d e s in mir erleben!“[44]). Noch in den Kämpfen des Jahres 1905 hatte er gesagt: „Es gibt vielleicht keine glücklichere Manier, als

[41]) Stufen, S. 25.
[42]) Stufen, S. 226.
[43]) Stufen, S. 202.
[44]) Stufen, S. 31.

alle Dinge vom Standpunkt des Malers aus zu betrachten“[45]). Mit dem endgültigen Durchbruch zur Mystik wirft er diese Manier hinter sich und erwirbt sich die Fähigkeit, jenseits jedes Bildes das Wesen der Dinge zu sehen. Er kann gleichsam durch Dinge und Menschen hindurchsehen, wie er es in dem sehr häufig zitierten Kaffeehaus-Erlebnis dargestellt hat: „So von seinem Marmortischchen aus, seine Tasse vor sich, zu betrachten, die da kommen und gehen, sich setzen und unterhalten, und durch das mächtige Fenster die draußen hin und her treiben zu sehen, wie Fischgewimmel hinter der Glaswand eines großen Behälters, — und dann und wann der Vorstellung sich hingeben: Das bist Du! Und sie alle zu sehen, wie sie nicht wissen, wer sie sind, wer da, als sie, mit SICH selber redet, und wer sie aus meinen Augen als SICH erkennt und aus ihren nur als sie!“[46]). Dem sinnlichen Schauen mischt sich ein unsinnliches oder übersinnliches bei: der „innere Sinn“ des Mystikers begreift die Welt mit Hilfe der Vermittlung durch einen äußeren Sinn. Morgenstern kann das aus seinem pantheistischen Monismus heraus auch nennen: Gott sieht sich aus meinen Augen. „Ich sehe mich selbst, schreibend zur Nachtzeit — im Bett bei der Lampe, dies Büchelchen schreibend... Und all das bin Ich. Ich sehe. —“[47])

Ein derartiges „Schauen“ ist eine Folge seiner mystischen Erlebnisfähigkeit, es ist eine Form der Abgeschiedenheit, des kontemplativen Erlebens selber; es ist zugleich die höchste und konzentrierteste Form dieses Erlebens, die Morgenstern je erreicht hat.

Eine solche Abgeschiedenheit ist aber nur eben ein Erlebnis, ein „Blitz, der sekundenlang die Tiefe der Welt aufreißt“, und kein Dauerzustand. Damit gerät Morgenstern in eine Zwitterstellung: Sein Schauen, Fühlen und Leben pendelt zwischen Abgeschiedenheit und bürgerlicher Alltäglichkeit, zwischen dem „Dort“ und dem „Hier“.

Dort und Hier.

Am Schluß der Untersuchung über die mystische Art der Erkenntnis bei Christian Morgenstern ergab sich im Leben und Schaffen des Dichters ein Zwiespalt, den ich die Zwitterstellung zwischen dem „Dort“ und dem „Hier“ nenne. Diese Bezeichnung stammt aus einem Gedicht Morgensterns, das zur Einführung den Riß in seinem Leben charakterisieren mag:

---

[45]) Stufen, S. 62.
[46]) Stufen, S. 228/229.
[47]) Stufen, S. 36.

„O bunte Welt,
was schillerst du mir her!
Auf mich gestellt,
bedarf ich dein nicht mehr.

Nicht mehr? Und doch,
wie bangt mich oft nach dir ...
Zu innig noch
verschlingt sich Dort und Hier“[48]).

Dieser innere Riß, der dem Dichter stets zwei Seiten aller Welt und alles Lebens zeigte, ist jedem Mystiker von Morgensterns Art eigentümlich. Der Zwiespalt als solcher ist die größte Gefahr, die dem Mystiker drohen kann. Das Aufgehen im „Dort“, das Michael Bauer[49]) für die gefährlichste Lösung des Problems hält, ist viel weniger eine Gefahr. Wer sich für eine Seite dieses schauerlichen Entweder—Oder entscheiden kann, hat immerhin irgendwelche positiven Möglichkeiten. Wenn einigen Mystikern des Mittelalters „über ihrem seligen Geheimnis die Welt außerhalb ihrer Klostermauern versank“, so konnten sie, obwohl abgetrennt und allein mit ihrer erschauten und erlebten Welt, dennoch schreibend davon zeugen und so der für sie versunkenen Welt Künder und Heilbringer sein. Und wer sich nach seinem mystischen Erlebnis ganz und ungeteilt für das „Hier“ entscheiden kann, dem steht die große Möglichkeit einer weiten werktätigen Liebe offen. Wer aber zwischen beiden Welten steht, immer der einen u n d der anderen und nie der einen oder der anderen g a n z angehört — wie Morgenstern —, dem wird der Zwiespalt zum tragischen Lebenskonflikt, dem wird statt eines aktiven Wirkungsgebietes eine trübe Melancholie zu eigen. Michael Bauer sagt nun, Morgenstern habe die Gefahr des Versinkens im „Dort“ bestanden, er habe sich für den Weg der Liebe — also für das „Hier“ — entschieden. Allerdings: „... wie er den Irrweg vermeiden werde, war ihm zur Zeit des Einkehr-Erlebnisses doch mehr erst Ahnung als Wissen ... Damit seine Ahnung zum vollen Wissen gebracht wurde, mußten noch zwei Menschen seinem Lebenskreis eingefügt werden“: seine Frau und Rudolf Steiner. Die Behauptung, Morgenstern habe den Zwiespalt überwunden, ist so falsch wie richtig. Der Mensch Morgenstern fand einen Ausweg — der Mystiker nicht! Bauer hat als Freund des Dichters in seinem Aufsatz den ganzen Menschen im

[48]) Einkehr, S. 31.
[49]) Vgl. dessen Aufsatz in „Die Literarische Gesellschaft“ II, 4.

Auge; er vergißt darüber, daß der Zwiespalt durch die Mystik entstand und erst mit dem Augenblick aufhörte zu sein, da Morgenstern sich von seiner Mystik abwandte. Diese Tatsache ist aber für eine Charakterisierung Morgensterns als Mystiker durchaus wichtig. Morgenstern konnte den inneren Riß, der eine Folge seines mystischen Erlebens war, innerhalb der Mystik nicht überwinden; die Spaltung seines persönlichen Seins in Dort und Hier läßt sich in den Jahren 1905—1908 immer als eines der Probleme nachweisen, mit denen Morgenstern am schwersten zu ringen hatte. Deshalb ist sie ein wesentliches Charakteristikum seiner Mystik. Sie ist auch der tiefere Grund, der ihn zwang, von Monismus zum Dualismus und später zur Anthroposophie überzugehen. Dort — und darin hat Michael Bauer recht — wurde der Spalt überbrückt, denn die Anthroposophie duldet einen solchen Zwiespalt nicht. Sie ist von allen Mysterienweisheiten der erste im großen gelungene Versuch, den tiefen Riß zwischen „Dort" und „Hier" endgültig auszumerzen; dafür hat sie sich aber vom Monismus abwenden müssen. Es ist daher fast selbstverständlich, daß Morgenstern als Anthroposoph den Zwiespalt in seinem Innern abtut, aber er hat das eben mit der Aufgabe seiner Mystik bezahlen müssen. Den Weg der Liebe ist er erst als Schüler Steiners mit bewußter Realität gegangen, dem Mystiker bot der christliche Lebensweg der praktischen Liebe noch keine ausreichende Möglichkeit. Doch davon ist an anderer Stelle noch ausführlicher zu handeln.

Die stärkste Dissonanz klingt wohl durch seinen erlebten Gottbegriff in ihm auf. In der Abgeschiedenheit fühlt er die ewige ungeteilte Einheit alles Lebens als Gott, während er im sinnlichen Leben immer wieder mit der Vielheit der Individuen als Gegebenheit rechnen muß und vor allem sich selbst im eigenen Ringen und Kämpfen nur als Individuum betrachten kann.

„Ich schein ein Doppeltes. Einmal schein ich
Gott selber, mein bewußt in Raum und Zeit;
zum andern ringende Persönlichkeit,
ein Nur-ich-Eines, nur Problem-für-mich"[50]).

Der Zwiespalt ist hier über-menschlich, göttlich gesehen. Morgenstern trägt in sich die Dissonanz Gottes als Gott und Welt. Er erlebt die Kluft zwischen den beiden Seiten seines Wesens und kann

[50]) Ich und Du, S. 78.

sie nicht fortleugnen. Aber wie ist das mit der unendlichen Einheit Gottes zu vereinbaren? Morgenstern flüchtet sich in ein Vielleicht: „Die Welt könnte so groß angelegt sein, daß die unaufgelöste Dissonanz eines ganzen Planeten als solche mit hineingehörte. Ein schauerlicher, wahnwitziger Gedanke. Denn wer will seine Dissonanz — schon allein seine ganz persönliche Dissonanz — nicht aufgelöst und sei es auch erst — nach Äonen“[51]).

Diese beiden Zitate stammen aus seiner spätmystischen Zeit, in der das Dort-Hier-Problem sein Hauptproblem war, um dessen Lösung er vor allem rang. Sie tragen deshalb auch schon den Keim der Auflösung der göttlichen Einheit in „Ich“ und „Du“, in Welt und Gott. Zur Zeit der Hochblüte seiner Mystik läßt er den Zwiespalt, wo er auftritt, als solchen und ungelöst bestehen. Er sucht dann Beruhigung in der nicht-menschlichen Natur, die als der dumpfe, ungeistige Teil Gottes den Zwiespalt nicht kennt und wirkliche Einheit ist. Deshalb erfüllen uns Gras und Baum mit so reiner Lust, denn „sie fallen sich nicht selbst in den Rücken, wie der Mensch mit seinem Geist und ersparen uns damit das wiederholte Schauspiel unseres eigenen zweideutigen Lebens“[52]). Der Mensch ist der Teil der Natur, der den denkenden Geist besitzt; diesen benutzt er immer wieder zu dem Versuch, sich Erkenntnis des Weltgeheimnisses zu verschaffen, die Lösung des Gottproblems zu ersinnen, zu ergrübeln oder zu erfühlen. Wer aber als Mystiker wirklich vermag, in die schauerliche Unendlichkeit Gottes einzudringen, einen Hauch von ihr zu verspüren, der würde über dieser Unendlichkeit den Verstand verlieren, wenn ihn nicht sein eigener dumpfer Naturteil in der Sinnenwelt festhielte. „Alles erkenntnistheoretische Denken ist ein Spielen mit dem Feuer. Wenn der Alltag nicht wäre mit seinen 24 breiten Körperstunden, wenn wir nicht als Tiere so fest und ökonomisch gebaut wären, so würde unser armes Gehirn zehnmal statt einmal verbrennen, so wäre philosophische Begabung und Anwartschaft auf Verrücktwerden dasselbe“[53]). Morgenstern hat dieses Hin und Her zwischen Endlichkeit und Unendlichkeit selbst erlebt und sagt von sich: „Wenn ich das Gegenwärtige nicht so liebte, wenn ich diese Liebe nicht hätte wie einen großen und sicheren Fallschirm,

---

[51]) Stufen, S. 258.

[52]) Stufen, S. 49/50.

[53]) Stufen, S. 203.

ich wäre längst ins Bodenlose gefallen“[54]). Darum ist die körperliche Seite unseres Lebens wohl unbedingt zu bejahen.

1905, als Morgenstern anfing, sich in die Unendlichkeit auf mystische Weise „hineinzudenken“, glaubte er noch, das Irdische nur als eine Art Memento nötig zu haben. „Ich möchte am liebsten auf einem Turm wohnen. Täglich im Leben drunten ein Bad nehmen, untertauchen, und dann wieder hinaufsteigen in sein Luginsland, sein au dessus de la vie“[55]). Aber als er mit immer weiterem Erkennen auch das grenzenlose Grauen vor der unfaßbaren Tiefe des göttlichen Alls erlebt, da weiß er, daß mystische Erlebnisfähigkeit und Phantasie mit dem Mut, in das Universum einzudringen, zwar Göttergeschenke sind — aber Mangel an beidem auch[56]). Und vielleicht kann der Mensch „nur mit einem gewissen Quantum von Feigheit und Trägheit — existieren“[57]). Wohl bleibt immer das höchste Ziel, Gott im Menschen zu „entbürgerlichen“; „aber es kann auch Zeiten geben, ... wo man um der Liebe willen, um des nackten Lebens willen die verwerfen und verleumden muß, die den Erdboden zur schwankenden Welle machten, die den Abgrund predigten und die Schauder der Ewigkeit“, denn „der aus Tiefe wahnsinnig werdende Mensch — das wäre der Untergang selbst“[58]).

So versucht Morgenstern denn, das ständige Zurücksinken aus der erlebten Unermeßlichkeit in den „treuen Erdenpfühl“ als notwendig zu bejahen, ja, herbeizuwünschen. Er läßt ein Gedicht, das den Zwiespalt in diesem Sinn gestaltet, mit den Worten beginnen: „Noch jüngst gehaßt, nun schon erwünscht Gefühl“[59]). Er meint damit das Gefühl, nach einem tiefen Blick in das All plötzlich wieder mit der für ihn gegebenen Unbedingtheit der Erde unlöslich verkettet zu sein. In den weiteren Versen des Gedichts beschreibt er dann die rein malerisch gesehene Schönheit der ihn umgebenden Natur. Ihr gilt seine Liebe. „Wie brüderlich mein Herz sich an sie drängt, / das Ewigkeit zu früh zu Gaste ladet.“

Hier scheint es nun, als habe Morgenstern sich doch schon als Mystiker für den Weg der Liebe im „Hier“ entscheiden wollen. Das Gedicht entstammt dem Jahr 1907, einige der angeführten Tagebuch-

---

[54]) Stufen, S. 31.
[55]) Stufen, S. 18.
[56]) Stufen, S. 193.
[57]) Stufen, S. 147.
[58]) Stufen, S. 143/144.
[59]) Mensch Wanderer, S. 152.

notizen sogar dem Jahr 1906. Wir sahen aber schon, daß der Zwiespalt noch in seiner spätmystischen Zeit — also bis einschließlich der ersten Hälfte des Jahres 1908 — als Kernproblem seines Ringens um Gott auftritt. Deshalb ist diese scheinbare Lösung nicht als endgültig anzusehen. Die hier angeführten Stellen sind zugleich die einzigen, die sich für eine Entscheidung zum „Hier" auffinden lassen. Beweise für die Ungelöstheit des Konfliktes finden sich aber erheblich mehr in den Werken dieser Zeit. Man wird also sagen müssen, daß Morgenstern Stimmungen erlebte, in denen er wohl das „Dort" zugunsten des „Hier" aufzugeben wünschte, daß er aber eine Lösung des Problems trotzdem nicht fand.

Als Beweis dafür mag eine Tagebuchseite aus dem Jahr 1908 dienen. Er beschreibt dort, daß er immer wieder am eigenen Leibe jene Golgatha-Szene erlebe mit dem Kennwort „... und du schläfst". „Wie — wäre mein Problem dies: Eine Natur, auf der Grenze geboren, wo das Mittelmäßige und das Außerordentliche zusammenstoßen, ein Mensch, zu groß, zu reich, zu tief, im Gewöhnlichen zu verharren und doch zu klein, zu arm, zu seicht, zu verharren im Ungewöhnlichen?" Und weiter: „Ein Mensch also gemacht aus Edelmetall und taubem Erz, zerspalten in Reichtum und Armut, Vermögen und Ohnmacht! Emporfahrend aus seiner Niedrigkeit, den Himmel des Scherischen und Schöpferischen in seine Arme herabzureißen, ihn erblickend in all seiner Herrlichkeit, und seiner flüchtigen Hoheit wieder entschlummernd in den Schlaf des Alltäglichen, von neuem erwachend nach kurzem Traum im Tal des unfruchtbaren Todes. Das wäre ich! Das bin ich?"[60]). Morgenstern sieht hier den ganzen Zwiespalt als eine Charakterveranlagung. Ein tiefes Leid durchzittert die Zeilen. Das wäre er: ein Mensch, der zu schwach ist, an einer Weggabel sich für einen der beiden Wege zu entscheiden, der aus Schwachheit beide Wege halb begehen muß? Sein Erlebnis zeigte ihm am Ende des vergottenden Weges als leuchtendes Ziel den vergeistigten Gottmenschen: warum brachte er nun nicht die Kraft auf, diesen Bergpfad hinaufzuklimmen, warum mußte er sich immer wieder in das Bürgerliche rund um ihn verstricken? Die Erkenntnis seiner Schwachheit löst fast eine Verachtung seiner selbst in ihm aus. Davon spricht die Aufzeichnung „In einen Roman"[61]): „Ich sitze hier vor Ihnen und habe einen Gedanken, so groß, wie er vielleicht noch nie von einem Menschen gedacht worden ist, oder wenn, dann

[60]) Stufen, S. 261/262.
[61]) Stufen, S. 233.

nur von einigen Wenigen, halb Verborgenen, ich sitze hier vor Ihnen und werde nicht drehend, nicht von Sinnen, nicht von Fieber geschüttelt. Ich bringe es fertig, mit diesem Gedanken mein ganzes bisheriges Leben fortzuleben, als sei nichts geschehen. Begreifen Sie, wie tief ich mich verachten muß, daß selbst ein solcher Gedanke dies schöne Gleichgewicht, um das mich so viele beneiden, nicht zerstört, und wie ich im Innersten nur jenes Eine begehren muß: den Schmerz, den unentrinnbar tödlich verwundenden —". Diese Worte bezeugen, daß Morgenstern auch im Grunde gewillt war, den vergottenden Weg des Mystikers zu gehen. Aber auch diese scheinbare Entscheidung für das „Dort" ist nur mit demselben Vorbehalt aufzunehmen wie die oben besprochene Entscheidung für das „Hier". Morgenstern möchte einmal die eine und einmal die andere Richtung einschlagen, endet aber stets nur in einer Halbheit. Und diese Halbheit bedingt den tiefen inneren Riß, unter dem der Dichter bis zum Ende seiner Mystik immer gelitten hat. Von diesem Leid klagt das Sonett „Das schnellste Roß"[62]), das er aufbaut auf dem Eckehart-Wort: „Das schnellste Roß, uns tragend zur Vollendung, ist Leiden". Das ärgste Leiden bringt die Erkenntnis: „.... Dies dulden müssen ... so Gott wie Tier unwillig in uns gattend ...". Ergreifend gestaltet er das nämliche Leiden in einem Sonett an die liebende Frau[63]). Immer noch — das Jahr 1908 hat seine Mittagshöhe bereits überschritten — ist er der „Wanderer zwischen beiden Welten", auch die Liebe zu der angebeteten Frau hat den Zwiespalt noch nicht geheilt: „Du aber faltest um den blutigen Riß, / der so mich teilt, deine Marienhände / und hoffst uns noch ein unerforschlich Später."

So tief das Leiden den Dichter auch „durchschattet" und ihn oft zu zerreißen droht — es fehlt auch eine Selbstverspöttelung nicht in seinen Werken. Aber Leid und Selbstironie, oder gar Spott, wohnen bei einem Menschen mit scharfer Selbsterkenntnis und scharfer Selbstkritik nie weit auseinander. Das zeigen die Zeilen:

„Ein Sandkorn ist der Erdball, rufst du aus
und blickst ergriffen auf den Sternensaus.
Dann wendest du dich um und lauschst beim Tee
den Professoren A und B und C"[64]).

---

[62]) Ich und Du, S. 23.

[63]) Mensch Wanderer, S. 202.

[64]) Mensch Wanderer, S. 152.

Dieses Gedicht, in dem er weiterhin das Unterbringen des „Elefanten Wissenschaft" auf dem „Sandkorn", dem „Molekül" Erde, bespottet, führt uns zu einer weiteren Seite des Zwiespalts: zu der tiefen Kluft, die Morgenstern empfand zwischen seinem Raumerleben und der Selbstherrlichkeit der Erde als stillschweigender Voraussetzung für alle Erdendinge. Aber der Zwiespalt zwischen Raum und Erde ist ja im Grunde eins mit dem zwischen Gottheit und Bürgerlichkeit. Er braucht also nicht besonders behandelt zu werden. Erwähnt sei die Gestaltung dieser besonderen Art des Zwiespalts in den Gedichten „Am Quell"[65]) und „Notschrei"[66]).

In dem Abschnitt über mystisches Erleben und Spekulation bei Morgenstern wies ich jeden Vorwurf des Dilettantismus gegen Morgensterns philosophische Art zurück. Der Begriff Dilettantismus wäre nun vielleicht am Platze bei der Zwitterstellung Morgensterns, sich sowohl als kosmisches Wesen wie als Erdenbürger fühlen zu können. Aber dann in einem anderen Sinn: hier liegt nicht philosophischer sondern Lebensdilettantismus vor. Das ist aber eine Privatangelegenheit Morgensterns, die zudem auf seine abstrakten philosophischen Erkenntnisse keinerlei Einfluß hat und die uns nur deswegen interessiert, weil wir ohne Wissen von ihr nicht zum wahren Verständnis seiner subjektiven Werke vordringen können. Denn der Zwiespalt wirkt sich nicht nur auf die Gedichte aus, die die Zwitterstellung selbst gestalten, — er hat einen tiefen Einfluß auf die gesamte dichterische Gestaltung Morgensterns in dieser Zeit.

Das Weltbild des Mystikers.

Christian Morgensterns Gottbegriff.

Der Gottesbegriff ist für jede Weltanschauung der zentrale Wesenskern, der ihr Sein ausmacht. Ob der Aufbau eines Weltbildes geschieht, indem der Mensch über die Betrachtung der Dinge und Phänomene zur Annahme oder Nichtannahme eines Gottes kommt, oder ob der Aufbau die logische Konstruktion auf einem von vornherein angenommenen oder nicht angenommenen Sein eines Gottes ist, bleibt dabei gleichgültig. Die Struktur einer Weltanschauung ist in jedem Fall grundsätzlich bedingt durch die geglaubte, erdachte oder geleugnete Existenz einer Gottheit. Die Auffassung des Gött

---

[65]) Einkehr, S. 15.

[66]) Einkehr, S. 16.

lichen ist der wesentliche Kern nicht nur aller Religionen, sondern auch aller Philosophien. Am stärksten tritt das in Erscheinung bei einer Weltanschauung, die auf einem monistischen Pantheismus fundiert ist. Hier fällt das gesamte Weltbild mit dem Gottbegriff in eins zusammen. Das ist bei der Weltanschauung des Mystikers Morgenstern der Fall. Eine Untersuchung über die Art seiner Gottauffassung ist gleichbedeutend mit einer Untersuchung über den gesamten Komplex seiner Weltanschauung. Alle Problemstellungen seines Philosophierens haben sich gleichsam in dieses eine Problem kristallisiert. Darum neigt seine Philosophie — wie jede mystische und jede pantheistische Philosophie — mehr nach der Seite der Religion hinüber. Man wird seiner Philosophie vielleicht am besten gerecht, wenn man sie als eine rein geistige, kultfreie Urreligion betrachtet. Freilich wird man bei einer synthetischen Darstellung ihres Weltbildes mit philosophischen Begriffen arbeiten müssen.

Monismus.

Bei der Untersuchung der den mystischen Jahren unmittelbar voraufgehenden Zeit sahen wir, daß Morgensterns Pantheismus auf dem Wege war, sich zu einem konsequenten Monismus zu entwickeln. Monismus mag überhaupt als erstes, später noch genauer zu modifizierendes Kennwort seiner Gottbetrachtung gelten. Er verrät eine rein monistische Anschauung, wenn er schreibt: „Ich meine: Gehirn und Dinge sind in Einem Zirkel beschlossen. Im Gehirn kann nicht sein, was nicht im Stoff ist“[67]). Zu dieser kurzen Feststellung gibt er eine weitere Erläuterung: „Wenn die Gehirnorganisation all ihr Um-sich unter den Formen von Zeit und Raum begreift, so ist anzunehmen, daß der unendliche Stoff hier keine ihm nicht entsprechende Organisation wird hervorgebracht, oder: wird zugelassen haben. Ich meine, diese Organisation, die unter Zeit und Raum begreift, erstand doch selbst aus dem, was sie nun begreift, und kann darum als Funktion des zu Begreifenden nicht essentiell von diesem verschieden sein . . .“[68]). Mit diesen Worten fixiert Morgenstern einen allgemein gefaßten Monismus. Jedoch in so wissenschaftlich klingenden Sätzen tritt uns seine Anschauung in seinen Werken sonst selten entgegen. Er hat hier einmal versucht, seine Erkenntnis von der einfachen Einheit alles Seienden nach wissenschaftlicher Art zu be-

---

[67]) Stufen, S. 206.

[68]) Stufen, S. 206.

weisen, indem er sagt: Wenn das Erkennende aus dem Erkannten selbst hervorgeht, so gibt es keine trennende Schranke zwischen beiden; das Erkannte, das Objekt, erkennt im Erkenntnisprozeß des Subjekts sich selbst; Erkanntes und Erkennendes, Objekt und Subjekt, Welt (oder Gott) und Mensch sind ein einfaches Eines. Mit diesem Gedankengang findet er das Grundaxiom seiner Weltanschauung logisch bestätigt: das Sich-eins-Wissen mit dem Universum. Das gesamte All erscheint ihm als eine ungeteilte Einheit: „Ich und Du sind Eines nur: / Eine Ewige Natur“[69]).

Diesen Monismus entwickelt Morgenstern seit dem Beginn seiner Mystik mit resoluter Konsequenz. Das entscheidende Jahr dafür ist das Jahr 1905, in dem alles Unscharfe, Ungeklärte und Verfließende seiner Anschauungswelt sich zu verdichten und in schärfere Konturen einzugrenzen beginnt. Der Unterschied zur vorhergehenden Zeit wird deutlich sichtbar in dem Gedicht: „Mit dieser Faust hier greif ich in den Raum“[70]), das eine Synthese der zu dieser Zeit erreichten monistischen Anschauungen darstellt. Morgenstern läßt das Gedicht mit einem Symbol beginnen (er reißt mit der Faust an den „hunderttausend Fäden“ des All-Raumes — „und die Faust reißt Welt mit sich“) und offenbart dann das Reale des Symbols:

„Und wie die Faust so im Gewebe steckt:
so auch mein Blut und Hirn, und was es heckt.

Ein Leib ist Welt, Ein Geist nicht nur allein,
Ein Leib ist Menschenbild und Sternenschein.“

Das Universum ist — auch in materieller Hinsicht — eine einzige Einheit, nicht ein Konglomerat von Einzelheiten, sondern ein schlechthin Eines. Die körperlichen Erscheinungsformen der Dinge im Bereich der sinnlichen Vielheit sind nicht Gefäße, in denen ein Weltwesen oder ein Teil desselben enthalten ist: sie sind dieses Weltwesen selber. Das Eine Weltwesen ist — sowohl leiblich als auch geistig gesehen — unendlich, ewig und unsterblich:

„Was scheinbar stirbt, bleibt Leib doch wie zuvor,
Geist, stirbt er hier, blitzt dort dafür empor.

Geist ist nicht Geist der einzlen Kreatur:
ist, bleibt; blickt stets aus neuen Augen nur.“

---

[69]) Mensch Wanderer, S. 125.

[70]) Mensch Wanderer, S. 124/125.

Was der Mensch nach konventionellem Sprachgebrauch „seinen Geist“ nennt, ist nicht sein Eigentum, denn er ist weder körperlich noch geistig ein Individuum. Alles ist ein Wesen — Welt — und wo es im Menschen denkt und sieht, erkennt es immer nur sich selbst. Objekt und Subjekt sind eins:

„Geist ist des einen noch des andern nicht;
durch dich blickt Welt sich selber ins Gesicht.

Wohl bist du der und die im Tageslauf,
doch in dir schlägt nur Welt ein Auge auf.“

Die „Welt“ hat keinen anderen Sinn und keine andere Bestimmung als sich selbst — und damit überhaupt keine Bestimmung. Sie ist ein ewig in sich Ruhendes, ewig sich Gleiches:

„Welt ruht in sich, Welt ist sich selbst genug,
weh dem, der je nach ihrem Willen frug.

Welt will sich selbst, kennt kein Woher, Wohin,
Welt ist sich selbst ihr eigner Zweck und Sinn.“

Eine Evolution irgendwelcher Art wird also geleugnet. Die Welt ist ein einziges, nur im trügerischen Schein unserer Sinneswahrnehmung sich veränderndes, im Grunde aber stets sich gleiches, seiendes Wesen, das nie angefangen hat und nie enden wird. Dieses „Wesen“ kann man auch „Gott“ nennen:

„Und nennst du Gott, das was ich Welt genannt,
so ist Gott Leib, im Geist in sich gewandt.

Der Geist, zusamt dem, drauß er ward, versteh,
ist Gott, (wie Welt), nichts andres war Gott je.“

Damit bin ich, der Mensch, Gott, der sich als ich, als Mensch, seiner selbst bewußt wird:

„So bin ich Gott, mit allem was ich bin,
und mein und Gottes ist der gleiche Sinn.

Die Welt ist nicht ein Hier, Gott nicht ein Dort,
er ist du selbst, wird mit dir fort und fort.

Und nirgends weiß er irgendwie von sich,
denn als in Wesen so wie du und ich.“

Mit dieser Anschauung erreicht der Pantheismus Morgensterns die Stufe der Reife. Jetzt erlebt der Mystiker den „Punkt, wo der

Mensch mit Gott zusammenfällt". Gott und ich sind nichts Getrenntes. „Gott ist alles. Wir haben kein anderes Wort für Gott als das Wort „alles". Man kennt und fühlt Pantheismus schon lange, aber ich weiß nicht, ob je mit diesem „alles" schon ganz und resolut Ernst gemacht worden ist. Wer ihn macht, für den gibt es kein Entrinnen mehr. Er muß selbst hinein in dies „alles" mit jeder Faser seines Leibes und jedem Schatten seiner Gedanken, er muß selbst zusammenfallen mit Gott, er muß selbst Gott — und nicht nur in Gott — sein"[71]). Während alle anderen Philosophen sich mit Gott beschäftigen, „wagt" Morgenstern zu sagen: „Ich—bin—das, was wir Gott nennen — selbst"[72]). Er stellt den Satz auf: „Im Anfang war — Mein Ziel."[73]). Damit leugnet er zugleich die Existenz der Zeit. Es gibt weder einen Anfang noch ein Ziel. Anfang und Ziel fallen in einen Punkt zusammen. Ich, Gott, bin ewig. Unsere Vorstellungen von Beginn und Ende sind eine aufgeblasene Hohlheit, ein Ding ohne Substanz. Ding ohne Substanz aber ist nichts. Wie der Begriff der Zeit sind auch die Vorstellungen von Zahl und Größe zu verneinen. Sie sind leere Begriffe ohne realen Hintergrund. „Ich habe zuweilen einen abgründigen Haß auf die Zahl. Sie ist die absurdeste Fälschung der ‚Wirklichkeit', die dem Menschen wohl je gelungen ist, und doch baut sich auf ihr ‚unsere ganze heutige Welt' auf"[74]). „Wir müssen das Quantitative verabschieden. Gott, ich meine das Unvorstellbare, das wir sind, ist weder groß noch klein. Alles ist in jedem Augenblicke Gott und jeder ‚Teil' in jedem Augenblicke zugleich das Ganze"[75]). Wie der Tropfen zugleich der Tropfen und das Wasser, wie das Wasser für ihn weder groß noch klein ist, „so ist ‚Gott' auch nicht größer da, wo er die ‚Milchstraße' ist, als da, wo er in einem Menschen im Gras liegt". Der Mensch ist Gott. Menschliches Denken ist göttliches Denken. Wo der Mensch erkenntnistheoretisch denkt, da reflektiert Gott über sich selbst. Und wo der Mensch — als Mystiker — frei von jedem Denken Gott erlebt oder erfühlt, da fühlt Gott sich selbst. Dieses Gotterfühlen allein ist wahrer Glaube. Glaube ist „das Gefühl Gottes von Sich selbst, Glaube a n Gott ist bereits kein reiner Glaube mehr: das a n setzt einen Gedanken, ein Urteil, eine Auswahl voraus"[76]). Eine Auswahl ist aber nach dem

---

[71]) Stufen, S. 253.
[72]) Stufen, S. 37.
[73]) Stufen, S. 241.
[74]) Stufen, S. 263.
[75]) Stufen, S. 249.
[76]) Stufen, S. 239.

monistischen Pantheismus nicht möglich. Es gibt nichts von Gott Verschiedenes. Was wäre „Gott, der nicht die ganze Natur, der nicht alles, alles selbst wäre, der nur das Selbst, nicht auch das Ich zugleich, nicht zugleich die Sehnsucht nach Sich und dies Ersehnte selbst, kurz, dessen Inhalt, sozusagen, nicht die gesamte unendliche Welt wäre? Gott ist jeder Gedanke und jedes Gebilde . . .“[77]). Morgenstern nennt also die Einheit aller Dinge Gott. Und somit ist auch jedes Ding und jede Idee Gott, weil der Teil zugleich das Ganze ist. Aber Gott ist nicht dieses Ding oder jene Idee, Gott ist alle Dinge und alle Ideen, weil er keine Vielheit sondern Einheit ist. So sind auch die Dinge und Ideen keine Vielheit, deren Gesamtheit Gott wäre, sie sind eine Einheit. Morgenstern geht nicht wie Hermann B(roch)[87]) meint, von der Egalität, sondern von der Unität der Phänomene aus. Diese Unität nennt er Gott. Was uns an der Welt als Prozeß erscheint, ist die ewige Schöpfungstat Gottes. Aber Gott schafft nicht eine Mannigfaltigkeit. Gott schafft immer nur sich selbst. Morgenstern bezeichnet ihn deshalb als den „sichselbstschöpferischen“ Gott[79]).

Der Satz „Gott ist alles“ birgt Konsequenzen in sich, vor deren Schauerlichkeit der Pantheist leicht zurückschrecken könnte. Morgenstern aber zieht diese Konsequenzen bewußt bis zum Äußersten. Er betrachtet restlos alles Geschehen als göttlich. Die Liebe zwischen Mann und Weib z. B. ist für ihn die Liebe Gottes zu sich selbst, ist selbst Gott. Aber Gott ist diese Liebe nicht nur da, wo sich die Liebenden einer solchen Heiligkeit ihrer Liebe bewußt werden. Gott ist auch der Eros, der Sinnenrausch, der verwegensten und gewissenlosesten Hedoniker. Wie er auch die Pest und der Aussatz, das verstümmelnde Elend am Abwurf der Menschheit ist. Gott ist das Heilige und der Schmutz, die höchste Lust und das tiefste Leid, das am klarsten erkennende Denken und die beschränkteste Dumpfheit, die Schönheit und die Häßlichkeit: Gott ist Himmel und Hölle, Gott und Teufel, in Einem. „Gott schenkt sich nichts. Das wollen nur die Kurzsichtigen, die meinen, man könnte das Eine ohne das Andere haben“[80]).

Eine solche Gottanschauung birgt, namentlich in ethischer Hinsicht, große Gefahren in sich. Ein so konsequenter Monismus kann sowohl zur weitestgehenden denkfaulen Verflachung der Menschen als auch zur schrankenlosen Zügellosigkeit durch das Abwerfen aller ethi-

---

[77]) Stufen, S. 236/237.

[78]) Vgl. dessen Aufsatz in „Summa“, 1917, 2. Viertel.

[79]) Stufen, S. 237.

[80]) Stufen, S. 256.

schen Normen führen. Wie Morgenstern diese Gefahren zu bestehen sucht, ist noch bei der Darstellung seiner Ethik aufzudecken. Hier soll nur die rein weltanschauliche Seite seines Monismus gewürdigt werden. In diesem Sinn mag als Gesamturteil ein Wort von ihm selber gelten: „Mein Gottesbegriff ist die Heiligung auch des Allerfurchtbarsten“[81]).

Theomonismus.

Wenn man Morgensterns Weltbild als rein monistisch hinstellt, wird man seiner Anschauung noch nicht ganz gerecht. Der Begriff „Monismus“ kennzeichnet nicht eine Weltanschauung sondern eine Gruppe von Weltanschauungen. Auch eine materialistische Weltauffassung kann monistisch sein, wie wir es etwa bei der naturwissenschaftlichen Philosophie Ernst Haeckels finden. Jeder Monist leugnet notwendig einen Metatheismus. Aber das ist an sich noch kein Grund, jede Göttlichkeit zu negieren und alles Weltgeschehen als chemischen oder mechanischen Prozeß zu erklären, der nach berechenbaren oder noch nicht ganz berechenbaren Naturgesetzen abläuft. Dem materialistischen Monismus, der diese Behauptung aufstellt, hält Morgenstern entgegen:

„Der Mensch ein chemischer Prozeß.
Ein Wahrwort. Doch was wiegt's?
Gewiß ‚Prozeß‘, — doch daß er des
selbst inne wird, da liegt's[82]).

Auch Morgenstern verwirft wie der materialistische Monist den Metatheismus. Jedoch: „... es gibt allerdings Metaphysik, insofern die Natur nicht nur ein einfacher chemischer oder mechanistischer Prozeß ist, als den sie der Materialismus hinstellen will“[83]). Morgenstern greift hier ungern zu dem Wort „Metaphysik“, weil es im Sprachgebrauch einen nicht monistischen Sinn trägt, aber er hat es nötig, um seine Anschauung scharf gegen jeden „naturwissenschaftlichen“ Monismus abzugrenzen. Er will sagen, daß das universelle Geschehen nicht ausschließlich materiell bedingt ist. Es ist allerdings auch nicht ausschließlich spirituell bedingt. In die unendliche Einheit gehören auch diese beiden Seiten des Monismus noch mit hinein. Der Begriff „alles“ umfaßt für Morgenstern jedes materielle und geistige Geschehen als

---

[81]) Stufen, S. 233.
[82]) Epigramme und Sprüche, S. 144.
[83]) Stufen, S. 237.

Einheit. Dadurch erst schafft er sich einen wirklichen und konsequenten Monismus oder, wie er es nennt: Pantheismus. Aber auch der Pantheismus hat noch zwei Seiten. Es ist durchaus nicht gleichgültig, ob man die pantheistische All-Einheit als „Welt" oder als „Gott", als dumpfes Naturtreiben oder als bewußten göttlichen Willen faßt. Morgenstern ringt sich in der „Einkehrzeit" zu der letzten Auffassung empor. Er spricht das in den bereits zitierten Worten aus: „Ein andres ist Gott sein in Ewigkeiten / ein andres der Natur so — Hinarbeiten." Das ist der Unterschied zwischen physiomonistischem und theomonistischem Pantheismus. Der Physiomonismus ist im Grunde garkein Pantheismus, er ist eine Art Panmaterialismus. Er neigt stark zum naturwissenschaftlichen, monistischen Materialismus hinüber, ja, er fällt sogar mit ihm zusammen, sofern er sich nicht davor rettet durch die Annahme einer „vis vitalis". Damit nämlich ist er nicht mehr gezwungen, das Weltgeschehen als reinen Prozeß der Materie anzusehen, er bleibt Pantheismus, weil er das Göttliche nicht leugnet. Aber dieses Göttliche ist dann nichts weiter als der Leben schaffende Funke, nur der Urgrund alles Seins und nicht dieses Sein selber. Einer solchen Philosophie hält Morgenstern entgegen: „‚Gott ist nur der Lebensfunke'. Schön. Dieser Funke aber bildet Sterne und Gehirne. Ja, er legt mir selbst das Wort Gott über sich in den Mund. Und so brauch ich's denn"[84]). Morgenstern ist reiner Theomonist. Gott ist für ihn nicht nur die vis vitalis, durch deren erstmalige oder immerwährende Zeugung das Lebensgeschehen in Gang gesetzt wird, das nun blind und direktionslos ewig weitergärt und willenlos fortvegetiert. Er faßt Gott als das stets wollende und sich bewußte, nur für uns unberechenbare und unbegreifliche Schaffen des Universums. Er bringt diese Fassung klar zum Ausdruck in dem Gedicht III aus dem Zyklus „Briefe"[85]). Dort verwirft er die pessimistische Klage über die Ungerechtigkeit im Naturgeschehen, die nur möglich ist, weil wir keinen wirklichen Einblick in das Geschehen haben, und fährt dann fort:

„Die Mär vom blinden Wandel der Natur
bedünkt mich schal; dies Wandeln ist nicht blind.
Es faßt sich selbst ins Aug im Menschenkind
und prüft sich Schritt vor Schritt in Wald und Flur.

---

[84]) Stufen, S. 226.
[85]) Einkehr, S. 54.

Ein Blindes geht im Grund wohl seinen Trott,
doch ewig formt sein Geist es um und um,
Natur ist weder roh noch kalt noch dumm
noch ungerecht, Natur ist In-Sich-Gott."

Noch klarer tritt uns die Anschauung vom Gott-Sein des Alls entgegen in den Worten:

„Ich schreite, ICH, zu meinen Zielen fort,
ICH GOTT, durch tausend ‚Schicksals'-Finsternis,
und schicke selbst mir Leben, selbst mir Tod"[86]).

Diese Zeilen drücken den reinsten Theomonismus aus. Das Wort vom „blinden" Schicksal ist eine Sage. Gott, der Ich selber bin, das großgeschriebene „Ich" Morgensterns, schafft und lenkt mit bewußtem Willen das Allgeschehen, das er selber ist. Das ist der „sichselbstschöpferische Gott". Mit diesem Wort will Morgenstern sagen, daß Gott nicht nur als naturnotwendiger Quell ewig sich schaffe (das auszudrücken hätte auch schon ein Wort wie etwa „sichselbstschaffend" genügt), — sondern, daß er bei sich, als wollendem und sich-bewußtem Gott, stets auch die Möglichkeit habe, sich so oder so zu schaffen (schöpferisch).

Nun könnte man entgegnen: Wenn ich, der denkende Mensch, dieser Gott bin, so ist es unmöglich, Gott ein klares, rein erkennendes Selbstbewußtsein und einen weltenschaffenden Willen beizumessen, denn kein Mensch kann auch nur bis zu einer dieser beiden geistigen Möglichkeiten vordringen; darum ist eine solche Anschauung schon Metatheismus. Aber Morgenstern nimmt an, daß es sicher höhere Wesen gibt, als wir es sind, Wesen, in denen Gott eine klarere Erkenntnis seiner selbst hat: „Wir müssen uns davor hüten, ausschließlich mit der Menschheit unseres Planeten zu rechnen. Wir müssen annehmen, daß jeder mögliche Gedanke über Gott auch wirklich (von Gott) gedacht wird, gleichviel ob in unsern oder in Mars- oder Saturnköpfen, ja, daß es sehr wohl Planeten geben kann, auf denen Gott sozusagen leibhaftig im vollkommenen Bewußtsein seiner selbst lebt"[87]).

Willensfreiheit.

Mit diesem theomonistischen Pantheismus, dessen Wesenskern die Anschauung vom „sichselbstschöpferischen" Gott ist, überwindet

[86]) Mensch Wanderer, S. 177.
[87]) Stufen, S. 244.

Morgenstern jeden Begriff von Naturnotwendigkeit — „Und Notwendigkeit / ist auch nur ein Kleid“[88]).

„Notwendigkeit ist wie ein Riesenmantel,
von unsrer Not um Gottes ewigen Leib
geschlagen —
doch:
er reicht nicht zu,
nicht oben und nicht unten:
Die Sohlen Gottes
wandeln drunter hin,
und drüber ragt, unfaßbar frei,
sein Haupt“[89]).

Der Mensch, der als solcher nicht hoch genug aus dem dumpfen Teil Gottes, der Natur, hervorragen kann, um sich, Gott, klar zu erkennen, hilft sich überall dort, wo ihm der göttliche Wille ein unfaßbares Mysterium bleibt, mit dem Begriff „Notwendigkeit“. Aber dieser Begriff kann Gott nicht in sich fassen, Gottes Wille steht über jeder Notwendigkeit. Wo dem Menschen Gott unbegreiflich bleibt, bleibt der Mensch sich selbst unbegreiflich. So schlingt er den „Mantel Notwendigkeit“, mit dem er Gott umhüllt, zugleich um sich. Dieser Mantel soll ihm auch ein Schutzkleid sein gegen den Abgrund, in den er stürzen würde, wenn er versuchte, bis zur bloßen und reinen Erkenntnis seines eigenen göttlichen Willens vorzudringen. Diese letzte Erkenntnis wäre gleichbedeutend mit Tod, weil der Mensch im Augenblick der Erkenntnis ein über-menschliches Wesen würde, sein Menschsein also aufgeben müßte. Darum hilft er sich bei der Nichterkenntnis seines eigenen göttlichen Willens mit der Vorstellung von der schicksalhaften Notwendigkeit. Aber Schicksal bleibt nur eine Fiktion mit bedingter Wahrheit. Jenseits dessen, was der Mensch mit dem Begriff „Schicksal“ erfassen kann, steht er in reiner, göttlicher Willensfreiheit:

„Notwendigkeit ist nur der Mantel, den
wir um uns selber ziehn, die Todesnot,
in die uns unser eigen Anschaun stürzte,
von uns zu wenden —

[88]) Epigramme und Sprüche, S. 145.
[89]) Mensch Wanderer, S. 139.

denn die Nacktheit des
Geheimnisses bringt wie ein Blitz
den Tod.
Doch drunten unsre Sohlen, ungesehn,
und unsre Scheitel, ungesehn, die beiden
erreicht kein Mantel mehr.
Dort sind wir —
frei."

So entscheidet Morgenstern mit Hilfe des theomonistischen Pantheismus prinzipiell das Problem der Willensfreiheit. Alles Denken ist göttliches Denken und jede Handlung eine Handlung Gottes[90]). In mir denkt Gott, durch mich handelt Gott. Da Gott nichts von mir Verschiedenes ist, ist jede nur irgend im Kosmos mögliche und getane Handlung meine eigene Handlung, die ich, als Gott, aus meinem Wollen heraus tue, — wenn mir, dem Gott, als Menschen auch mein Wollen nicht immer bewußt ist. „Alles was geschieht, ist Mein bewußter oder unbewußter Wille und als solcher unantastbar"[91]). Der Mensch ist also frei im Wollen und Handeln, weil er Gott ist, aber er ist sich meistens weder seines Wollens noch seines Handelns bewußt, weil Gott nicht nur ein Mensch ist. Auch aus dieser Erkenntnis heraus zieht Morgenstern die äußersten Konsequenzen. So kann er etwa die „Verbrechen" der mit den Gesetzen der Gesellschaft in Konflikt Geratenen als seine eigenen Taten empfinden. Darüber wird noch in der Untersuchung über seine Ethik ausführlicher zu handeln sein.

Man könnte nun gegen Morgenstern den Vorwurf erheben, daß seine theomonistischen Philosopheme von destruktiver Wirkung seien, daß seine Weltanschauung in Bezug auf unser Menschsein einen fast absurden Negativismus bedeute. Doch der Vorwurf wäre ungerechtfertigt. Morgensterns Weltbild ist durchaus positiv gefaßt. Es ist weit eher aufbauend als zerstörend, es baut nur auf viel weiter gesteckten Gesichtspunkten auf, als das gemeinhin in der Philosophie der Fall ist. Sicher verlieren durch Morgensterns Gott-Welt-Anschauung sehr viele menschliche Institutionen ihre sinnvolle Gegebenheit. Hat sich aber der Mensch in seiner Gesamtheit erst diese Anschauungen zu eigen gemacht — und ihn dahin zu führen, ist ein Ziel für Morgenstern—, so fällt deren destruktives Moment fort und sie werden zu reiner Positivität. Dann wird der Mensch die Welt seiner Bürgerlich-

[90]) Vgl. Stufen, S. 222.
[91]) Stufen, S. 233.

keit nicht mehr nötig haben, dann steht er auf der für ihn letztmöglichen Stufe der Vergottung.

Evolution.

Der konsequente Theomonismus brachte Morgenstern eine weitere Idee: die der Evolution. Wir sahen schon, daß im 16-jährigen Dichter bereits die unklare Vorstellung von einer Weltenentwicklung, oder besser: einer kosmischen Entwicklung des Menschen, lebte. Morgenstern glaubte damals, daß der Mensch „im Wechsel der Zeit zur Reife, zum Leben der Ewigkeit" fortschreiten werde. Diesen Gedanken nimmt er jetzt wieder auf in dem „Einkehr"-Gedicht „Desperado-Trost"[92]):

„. . . . .
dies ist doch der Welten Sinn:
Daß ich Schritt vor Schritt mich wende
durch ein Leben schier ohn Ende
bis zu meiner Gottheit hin."

In diesen Worten spricht Morgenstern eindeutig die Idee der Evolution aus, die er bei der Entwicklung seiner nur-monistischen Weltanschauung noch negierte. Aber sein allgemeiner Monismus modifizierte sich schon zur Einkehrzeit als Theomonismus. Und in diesem liegt bereits, wenn nicht der Entwicklungsgedanke selbst, so doch die Möglichkeit seiner Annahme keimreif verborgen. Der sichselbstschöpferische Gott ist die Möglichkeit aller Möglichkeiten. Damit bedeutet die bestehende Form der Welt, und mit ihr der Mensch, nur eine der göttlichen Möglichkeiten. „Daß jedes Menschenleben nur die eine leibgewordene Möglichkeit unter unzähligen Möglichkeiten bedeutet, gibt ihm erst den großen Hintergrund. . . . Der Leib eine Linie der Seele, die Eine wirklich hingezeichnete Linie von Legionen Linien, die ebenfalls jede für sich hätte hingezeichnet werden können. (Sichtbar, leiblich geworden sein könnten)"[93]). Hier liegt die Annahme nahe, daß die zahllosen möglichen Linien auch wirklich hingezeichnet irgendwo im Universum existieren, daß der Mensch kein Ziel Gottes, sondern „nur ein Wurf nach dem Ziel" ist[94]). Es gibt aber sicher „Würfe", die dem unendlichen und ewigen Ziel näher kommen. Warum sollten nun diese verschiedenen „Würfe" nicht Phasen einer von Gott gewollten Entwick-

[92]) Einkehr, S. 63.
[93]) Stufen, S. 240.
[94]) Vgl. Stufen, S. 236.

lungsskala sein? Morgenstern glaubt in der Tat, sich als Mensch „als Entwickelungspunkt Gottes, als Gott in einer bestimmten Entwickelungsphase erkennen zu dürfen“[95]). Gott wird dadurch nicht zur Vielheit, er lebt nur ewig als bestimmte Daseinsphasen, die, miteinander verglichen, eine Entwicklungsskala darstellen. Aber Anfang, Ziel und die Skala selbst ist Gott, der Eine. Die Skala ist unendlich und ewig, weil ihr Beginn, ihr Ende und ihr Sein in Eins zusammenfallen. Jedoch ist es wahrscheinlich den Lebewesen der einzelnen Stufen, wenigstens vom Menschen abwärts, unmöglich, die Gotteseinheit der gesamten Phasen jenseits ihres nur relativen Seins zu erkennen. Und auch die Wesen der höheren Stufen müssen trotz ihrer etwaigen Gotterkenntnis Wesen im zeitlich-endlichen Dasein bleiben. Der Sprung aus der relativen Endlichkeit in die wahre Unendlichkeit Gottes ist unmöglich. Auch die höchste Phase kann nur eine endliche sein, „indem das unendliche ‚Mysterium‘ nur im immerwährenden Endlichen unendlich bleiben kann“[96]).

Eine Idee der Evolution, in der Gott die Skala der Phasen ist, kann nur aus einer theomonistischen Anschauung hervorgehen, einem allgemeinen Monismus ist sie schlechterdings unmöglich. Man kann wohl sogar sagen, daß konsequenter Theomonismus notwendig zu dieser Idee führen muß. Denn wenn Gott alle Dinge ist, wenn Gott die verschiedenartigsten Individualformen unserer Erscheinungswelt (wie: Mineral, Pflanze, Tier, Mensch) ist, dann bedeutet der Schritt vom sich-bewußten und wollenden Allgott zum bewußt und wollend sich entwickelnden Gott nur eine logische Notwendigkeit. Morgenstern tut den Schritt und nimmt den Entwicklungsgedanken in sein Weltbild auf. Anfangs erscheint ihm die Evolution mit ihren Phasen, die nur relativen Sinn haben, der göttlichen Einheit gegenüber noch als unwesentlich. Gott ist die Einheit der Welt, und die verschiedenen Formen der Gottwelt sind einfach durch Einheit und nicht durch Zielstrebigkeit untereinander verbunden: „Es gibt nur ein Neues: Die Nüance“[97]). (1906). Aber je weiter er sein Weltbild ausbaut, je tiefer er als Mystiker in das Lebensgeheimnis eindringt, desto wichtiger wird ihm die Evolution. Schon die Annahme, „daß wir als die Phase Gottes, die wir sind, offenbar nur Gott in irgendeiner Phase darstellen, nicht zugleich in seiner höchsten“ (1906)[98]), macht aus der

---

95) Stufen, S. 234.
96) Stufen, S. 245.
97) Stufen, S. 248.
98) Stufen, S. 244/245.

Gesamtheit der Nuancen eine Entwicklung. Bereits 1907 sagt Morgenstern in einem Gedicht mit der typischen Überschrift „Progressus Dei“[99]): „Weiter muß der Gott, das ist das Thema. / Auch der Mensch muß sterben, daß ER werde.“ Und 1908 prägt er die schlagwortartige Formel: „Nicht nur Fortdauer — — Z i e l dauer“[100]).

Wiederkehr.

Der Mensch ist nur eine Stufe innerhalb der kosmischen Entwicklung Gottes. „Der Mensch ist nur ein Moment innerhalb des MENSCHEN, und der MENSCH nur ein Moment innerhalb Naturae sive Dei“[101]). Der animalische Mensch, der nur ein Moment des kosmischen Mysteriums MENSCH ist, ist ein Punkt in der Stufenfolge der Tiere. Aber er ist eben zugleich MENSCH und damit Gott, weil ein Teil zugleich das Ganze, eine Stufe Gottes zugleich Gott selber in seiner Gesamtheit ist. Ist nun Gott ewig, so ist auch der Mensch ewig. Unter diesem Gesichtspunkt löst Morgenstern das Problem der Wiederkehr, das ihn schon früher beschäftigt hatte. Nicht eine einzelne Seele wandert von Körper zu Körper, sondern Gott, der Eine, ist ewig und wo er als Mensch stirbt, bleibt er dennoch als Mensch bestehen. Derselbe Gott teilt sich nur ständig in Individuen und kehrt so immer wieder. „Ich fürchte, — und dieser unheimliche Gedanke kehrt mir, fast seit ich denken gelernt, immer wieder, —: nicht, daß wir sterben werden, ist zu fürchten, sondern daß wir nie sterben werden. Ich empfand dies immer unter folgenden Worten: Ich werde immer da sein. Und wenn ich heute meinem Leib nach sterbe, wer will wissen, ob ich dann nicht mein—Freund bin? Nicht als ob etwas, was meine Seele genannt werden könnte, gewandert wäre, nein, sondern wie wenn ein Etwas in allem Lebendigen immer wäre und wüßte daß es wäre . . .“[102]). Eine Entwicklung kosmischer Einzelwesen gibt es nicht. Man würde Morgensterns Evolutionsidee gründlich mißverstehen, wenn man sie als einen kosmischen Perfektionismus betrachtete, wenn man annähme, der (geistig gefaßte) Gott sei (ebenfalls geistig gefaßt) in Individuen gespalten, die nun jedes für sich die ganze Entwicklungsskala durchlaufen müssen. Gott der Eine entwickelt sich durch alle Phasen hindurch, aber jede der Phasen ist

---

[99]) Mensch Wanderer, S. 155.
[100]) Stufen, S. 266.
[101]) Stufen, S. 259.
[102]) Stufen, S. 250.

ewig wie der sie darstellende Gott selbst. So nur ist der Gedanke der Wiederkehr zu verstehen, wenn Morgenstern sagt: „Das Geschenk solcher Gotterkenntnis, das sie uns anstelle der ‚ewigen Seligkeit' verspricht, ist folgendes: Wir hören nie auf, als Lebendige wiedergeboren zu werden, wir sind und bleiben Teilnehmer des göttlichen Ringens um sich selbst"[103]). Diese Fassung der Wiederkehr will nichts sein als eine Feststellung: Der eine Gott ist nicht ewig in sich selige Ruhe und Stille, in die der Mensch nach seinem irdischen Tod eingeht, sondern Gott ist der eine ewige Prozeß. Damit grenzt Morgenstern seine Anschauungen gegen die kirchenchristlichen ab (wenn man unter kirchenchristlicher Anschauung nicht die verblaßte monotheistische Götzenreligion sondern deren geistigen Hintergrund versteht) und neigt mit der Annahme der Evolution mehr zur anthroposophisch-christlichen Anschauung Steiners hin, grenzt sich aber auch gegen diesen scharf ab durch die theomonistische Art seiner Entwicklungsidee. Der Theomonismus, der ihm die Idee der Evolution brachte, gab ihm zugleich die Möglichkeit, die Entwicklung des göttlichen Kosmos nicht als ein Aufwärtssteigen einzelner kosmischer Wesen von Inkarnation zu Inkarnation deuten zu brauchen. Gott entwickelt sich nicht in Legionen Teilen seiner selbst, er bleibt immer Eines.

Gott als Dividuum.

Gott spaltet sich lediglich in einzelne Phasen seiner selbst und innerhalb dieser zeitgebundenen Endlichkeiten in Individuen. Dabei ist aber nicht zu vergessen, daß die Individuen nicht Einzelwesen sondern Gott selber sind, was der schon erwähnte Vergleich mit dem Wassertropfen bildlich verdeutlicht. Individuen existieren, aber sie sind ohne den Gotteshintergrund ein Irrtum. Doch Gott kann andererseits ohne den Irrtum der individualisierten endlichen Erscheinungswelt nicht sein. „Das unendliche Mysterium kann nur im immerwährenden Endlichen unendlich bleiben." „Der Irrtum ist das formbildende Prinzip. Wahrheit kann nur als Irrtum zur Erscheinung kommen. Alles Daseiende selbst ist Irrtum, aber Gott entwickelt sich, wird (ist) nur dadurch, daß er sich beständig ‚verrennt', verstrickt, verwickelt, zu Knoten schürzt, daß er sich selbst beständig Stationen schafft. Er würde wie ein Meer ins Unendliche verfließen — wenn er sich nicht fortwährend selbst im Netz gleichsam der Einzelerscheinung finge,

---

[103]) Stufen, S. 238.

..."[104]). Gott ist nichts Jenseitiges, Gott ist nur als Erscheinung. „„Sein, (esse) ist nur eine Denkform Gottes. Wenn Gott sagt: ich bin, so sagt er dies beides nur als Mensch. Als Gott sagt er nichts, ‚ist' er nicht einmal etwas. Gott ist nicht Gott. Als Mensch ‚ist' Gott"[105]). Als Erscheinung erst wird Gott sich selbst Erscheinung, kann er sich ganz oder bis zu einem gewissen Grade erkennen, kann er überhaupt erst sagen: ich bin.

Somit ist Gott ein Dividuum, das nur leben kann als ein ständig in Individuen sich Teilendes. „Gott kann allein leben durch seinen immerwährenden Tod. Gott muß fortwährend sterben, um fortwährend leben zu können. Gott stirbt nie um den Preis fortwährenden Todes"[106]). Oder: „Die Welt ist ein einziges lebendiges Wesen, in beständigem Aufbau und beständiger Zersetzung begriffen. Es gibt für dies Wesen keinen Tod — um den Preis des individuellen Todes. Das Individuum ist der Preis des Dividuums. Das Individuum ist vergänglich, das Dividuum ohne Anfang noch Ende. Das Dividuum teilt sich fortwährend und darum besteht es fortwährend. Es kann nur bestehen, wenn es beständig zu Individuen wird. Im Individuum wird es allein fest, sodaß man sagen kann: Die Individualität ist die Persönlichkeit der Dividualität, oder menschlicher: Der Mensch ist die Persönlichkeit Gottes"[107]).

Mit dieser Fassung Gottes, die alles Metatheistische streng negiert, umgeht Morgenstern die Gefahr, alles Irdische als Unzulänglichkeit verwerfen zu müssen. Zu verwerfen ist lediglich die allzumenschliche Ansicht von der irdischen Unbedingtheit des Menschen, weil sie den Menschen als solchen von dem großen Mysterium Gott abstrahiert. Aber man kann Gott nicht in die Zweiheit Gott und Mensch spalten. Der Mensch ist Gott, wie jeder Stern und jede Blume Gott ist, weil Gott außerhalb der Erscheinungswelt nicht existieren kann. „Der Mensch, das Individuum ist Gottes Einfalt, ist einfältig gewordene Gottheit. In der Beschränkung zeigt sich erst der Meister"[108]). Der Mensch ist für Morgenstern der Kopf Gottes. Gott weiß nichts von sich als nur im Menschen. Dabei ist aber nicht zu übersehen, daß es nach der Evolutionstheorie wahrscheinlich noch höher entwickelte Wesen gibt innerhalb der Erscheinungswelt (die die ein-

---

[104]) Stufen, S. 247.
[105]) Stufen, S. 253.
[106]) Stufen, S. 245.
[107]) Stufen, S. 240/241.
[108]) Stufen, S. 145.

zige seiende Welt ist), in denen Gott eine umfassendere und tiefere Erkenntnis seiner selbst hat, als sie ihm im Menschen zu erreichen möglich ist. Diese Erkenntnis wird sich dort wohl vor allem auf den Willen des theomonistisch gefaßten Gottes erstrecken. Im Menschen (als Mensch) kann Gott nur zu einer Ahnung seiner selbst kommen: und das auch nur in Augenblicken tiefsten Erlebens in höchstentwickelten Menschen. Darum ist der höchstvollkommene Mensch zugleich „höchster Glücksmoment" Gottes, den Gott als Mensch erleben kann, denn er wird noch höhere Glücksmomente erleben als Erscheinungswesen mit tieferer als menschlicher Erkenntnis seiner selbst.

Die Anschauung: „Gott ist gewiß nicht Persönlichkeit. Aber er *wird* sie in jedem Moment. Gott ist: Persönlichkeiten"[109]), hat nichts mit Dualismus gemein. Sie bleibt Monismus, weil nach ihr von dem in Individuen geteilten Dividuum Gott nicht außerhalb der individuellen Daseinsformen noch etwa irgendein Restbestand bestehen bleibt. Darum findet sich die Auffassung von Gott als Dividuum in Morgensterns Werken nur bis zum Jahre 1907. Mit dem Jahr 1908 entwickelt der Dichter allmählich seinen Dualismus. Dieser Dualismus, mit der Formulierung: Gott entschließt sich zur Welt und schafft so zu seinem Ich ein Du, ist sicher aus der eben beschriebenen Anschauung hervorgegangen, aber er schließt diese aus, weil nach ihm der zur Welt gewordene Gott sich in eine Zweiheit teilt, während er hier eine Einheit als Erscheinungswelt bleibt. Doch bevor ich zum Dualismus übergehe, habe ich noch die Zeichnung des monistischen Weltbildes Morgensterns zu vervollständigen.

Der tragische Gott.

Gott, der Eine, kann nicht leben außerhalb der Welt, außerhalb seines Leibes. Er fängt sich stets im Netz der Einzelerscheinung. Aber diese Erscheinungen werden zum Irrtum, sobald sie sich selbst als wirkliche Einzelheiten auffassen. Gott verliert in vielen seiner Erscheinungsformen das Selbstbewußtsein. Das wird grotesk mit dem Augenblick, wo der Verlust des Sich-Bewußtseins bei einer denkenden Erscheinungsform Gottes eintritt, also etwa beim Menschen. Als Mensch entwickelt Gott riesige Probleme wie Staatenbildung, Sittlichkeit usw., die sich alle auf der Fiktion der Einzelwesenheit des Menschen gründen, — ohne noch von sich selbst zu wissen. Er verliert seinen eigenen Hintergrund. „Die planetarischen Kulturen gei-

[109]) Stufen, S. 240.

stiger Wesen sind die großen Grotesken Gottes. Gottes materielle Erscheinungsform ist notwendig grotesk“[110]). Darin liegt zugleich die unendliche Tragik Gottes. Zu seinem Sein gehört unlöslich die Dividualität, irgendeine zentralisierte Form ist seinem Dasein unmöglich. Zu der zerfließenden Form gehört aber ebenso unlöslich die Tatsache, daß Gott da, wo er „fest“ wird, im Individuum, meistens sich aufgibt. Immer wird nun sein Bestreben sein, seine Selbsterkenntnis in diesen Individuen wieder zu erringen. Das ist das „göttliche Ringen um sich selbst“, dessen „Teilnehmer“ wir sind. Und wo Gott, wie im Mystiker, das Ziel, soweit es die menschliche Art der Formgebundenheit zuläßt, erreicht, — da ist dieser Mensch ein „höchster Glücksmoment“ Gottes. Doch solche Glücksmomente sind Seltenheiten. Darum wird Gott, wenigstens als die Form, die wir allein beurteilen können: als Mensch, ewig um sich ringen müssen. „Es gibt nicht Elende und Glückliche u n d einen Gott bewußt oder unbewußt außerhalb ihrer, sondern Gott selbst ist elend und glücklich, Gott selbst fällt und erhebt sich, sündigt und überwindet sich, . . .“[111]). Die tiefste Tragik an diesem Kampf ist, daß Gott großenteils selbst nicht einmal weiß, daß ER leidet; daß er zwar als sich-bewußter Mensch b e w u ß t um seine Selbsterkenntnis kämpft, daß aber dieses Leiden, da Gott Eines ist, zugleich auch dem sich nicht bewußten Gottmenschen zuteil wird, der dann sein Leid nur bürgerlich vom Standpunkt des Einzelmenschen aus begreift. „Ich kann nur durch Kampf und Leiden zur Erkenntnis Meiner selbst kommen und zu diesem Leiden gehört, daß, was da leidet, zum allergrößten Teil nicht weiß, daß I c h leide, sondern sich als selbst-Leidendes fühlt, sodaß ich, obwohl ich es nur selbst bin, der leidet, doch endlos zugleich leiden m a c h e. Und dies alles um Meinetwillen, um Meiner Entwickelung willen“[112]). Unter dem großgeschriebenen Ich versteht Morgenstern sich als Gott, unter dem kleingeschriebenen sich als Nur-Mensch.

Doch das alles erlebt Gott nur in denkenden Wesen. „Im Geist erst wird die Natur, wird Gott tragisch. Was ist der Mensch? Die Tragödie Gottes“[113]). Als nicht denkendes, reines Naturwesen ist Gott weder tragisch noch kämpfend. Die ungeistige Natur ist der dumpfe Teil Gottes, in dem er sich ausruht von den Kämpfen, die er sich selbst dadurch bereitet, daß er sich in einigen seiner

[110]) Stufen, S. 256.
[111]) Stufen, S. 238/239.
[112]) Stufen, S. 237.
[113]) Stufen, S. 258.

Erscheinungsformen das Denken und die Möglichkeit einer Erkenntnis schafft. Würde Gott das Denken nicht schaffen, so würde er zwar nie zur Selbsterkenntnis oder auch nur zu einer Selbstahnung kommen, — aber ihm würde auch die Tragik fehlen. Er würde als Natur nur sein. „Wie ein verzweifeltes Haupt Schutz, Ruhe und Wärme in seinen Händen, auf seinen Armen sucht, so sucht Gott, der Mensch, Schutz, Ruhe und Wärme in jenem andern dumpferen Teile seines Wesens, den wir Natur nennen“[114]). Solcher Art sind die „Selbsttröstungen Gottes“, von denen man eine ganze Bibliothek schreiben könnte, wie Morgenstern sagt[115]).

Gott sucht dieses Ausruhen nicht als Naturwesen in sich (denn als solches weiß er ja weder von sich noch von seinem Kampf), er sucht als Mensch diese Ruhe, aber nicht nur in liebendem Sich-Versenken in die ihn umgebende Natur: er sucht sie in dem Teil seines eigenen menschlichen Wesens, das nur Natur ist. Darum darf Gott, der Mensch, nicht seine Naturhaftigkeit vernichten. „Durch die Natur beruhigt sich Gott selbst immer wieder. Wehe, wenn er als Mensch in dem unseligen Fieber der Zivilisation sich selbst als Natur zerstört haben wird“[116]). Aber das soll nicht heißen, daß der Mensch ganz in sein falsches Gefühl von seiner irdischen Unbedingtheit versinken und damit sein Streben nach Erkennen aufgeben soll. Denn das wäre nicht Naturhaftigkeit, das wäre stumpfe und sinnlose „Bürgerlichkeit“. Dann wäre die Tragik Gottes nur noch grotesk, indem Gott sich dann in der „Burg des Gedankens bergen“ würde, er sei nicht Gott; diesen Zustand hat er lange genug erlebt, wenigstens innerhalb unseres Kulturkreises. Aber es ist ja als Mensch sein Streben, sich im erkennenden Menschen zu gipfeln. „Es gab zu lange nur den Gott des Bürgers, Gott sah sich selbst als Bürger: den aber hat sein eignes Lachen töten müssen. Aus dem Gott-Bürger wurde der Gott-Freie, aus dem komischen wieder der tragische Gott“[117]).

Mit dieser Anschauung entrollt sich für Morgenstern als eines der Grundprinzipien des Kosmos die Tragik. Die Welt (oder Gott) ist ein schlechtweg Tragisches. „Nicht, daß gekämpft wird, ist das Tragische der Welt. Sie selbst ist das Tragische“[118]). Gott ist nicht eine ewige Seligkeit, Frieden oder Ruhe: Gott ist der in ständigem Werden

---

[114]) Stufen, S. 50/51.
[115]) Stufen, S. 256.
[116]) Stufen, S. 50.
[117]) Stufen, S. 233.
[118]) Stufen, S. 256.

und Vergehen, Fallen und Steigen begriffene Weltprozeß. Als sichbewußter Gott erlebt er diesen Prozeß als Tragik. Er ist nicht die letzte Harmonie der Dinge, er ist ein Abgrund von allertiefster Schauerlichkeit. „Nur eine Sekunde dumpfer Ahnung Seiner, als Gott selbst, in eines Menschen Hirn ... und scheint nicht alles aufgelöst — nicht in eine unsagbare H a r m o n i e — o nein — aber in einen nie zu erfassenden, erfühlenden Abgrund von solcher Schauerlichkeit und Tiefe, daß jede Anklage, jede Klage, ja jedes Urteil verstummt ..."[119]). Alles Leid der Menschen ist Gottesleid. Aber man kann Leiden auf zweierlei Art ansehen. Betrachtet man es als rein menschlich, so sieht man es nur mit bürgerlichen Augen: als für die Welt unwesentliches, bürgerliches Leid. Aber göttlich gesehen wird der leidende Mensch „zum Mysterium, zu liebenswert für unsere Liebe, wie zu tief für unsere Klage"[120]).

Man könnte Morgenstern hier den Vorwurf machen, daß er mit dieser Anschauung seine Gottauffassung zu einem anthropomorphen Bild erniedere, indem er Menschliches in das Göttliche hineinprojiziere, ja, indem er sein eigenes Leiden zu einem göttlichen erheben möchte. Morgenstern fühlte die Möglichkeit eines solchen Vorwurfs selbst, als er schrieb: „Schauerlich, wenn ich mit meinen ich und Ich mißverstanden würde. Wenn man mich für einen größenwahnsinnig gewordenen Subjektivisten nähme!"[121]). Diesen Vorwurf darf nur der erheben, der die Axiome von Morgensterns Philosophie verneint: das mystische Erleben, aus dem ihm seine Anschauungen wurden, und seinen Theomonismus als solchen. Läßt man jedoch diese gelten, so muß man dem Dichter auch zur Idee des tragischen Gottes folgen. Denn diese Idee ist eine logische Konsequenz des Theomonismus. Nach Morgensterns theomonistischer Anschauung ist die Welt ein einziges lebendiges Wesen: Gott. Jeder Teil der Welt ist zugleich das Ganze: Der Mensch ist Gott. Kämpft nun ein Mensch mit dem Wechsel der Prinzipien des „Dort" und des „Hier", mit dem Wechsel zwischen erkennendem Gottsein und Bürgerlichkeit, so ringt Gott in ihm um sich selbst, fällt mit ihm, als er, in die Bürgerlichkeit und erhebt sich mit ihm, als er, zur göttlichen Höhe. Der tragische Gott ist nur eine logische Folgerung aus dem lautersten Monismus, zu der Morgenstern kommen mußte, sobald er alle möglichen Konsequenzen aus seiner Anschauung zog. Er schreckte selbst vor dieser Konsequenz nicht zurück, obwohl sie

[119]) Stufen, S. 230.
[120]) Stufen, S. 230.
[121]) Stufen, S. 238.

den Keim der Zersetzung in seine gesamte mystische Anschauungswelt trug. Denn so groß und so tief erlebt das Bild vom tragischen Gott auch aus seinen Werken zu uns spricht—: folgt man ihm, so endet man rettungslos bei einem nur noch anthropomorphen Gott und weiter (weil dieser Gott nicht monotheistisch gefaßt ist wie der anthropomorphe Gott der christlichen Kirchen) im Atheismus. Denn man kann schließlich alle menschlichen Schwächen einfach als Attribute des tragischen Gottes rechtfertigen. Und von da ist, weil wir in der Welt der sittlichen Wertung verbleiben müssen, nur noch ein winziger Schritt bis zur Leugnung des göttlichen Prinzips im Kosmos. Dem kann man freilich andererseits entgegenhalten, daß der Gott erlebende Mystiker, der allein solche Gottanschauung verkünden darf, immer wieder in seinen höchsten Momenten die unendliche Tiefe dieses Gottes erleben wird und darum nie den oben beschriebenen Weg der Verflachung gehen kann. Diese Ansicht ist wohl richtig, läßt sich aber auf Christian Morgenstern nicht anwenden. Denn ihm ist in der Tat der mystische Gott nicht letzte Erfüllung geblieben, seine Gottanschauung führte ihn schließlich in einen Zustand allertiefster Skepsis. Er hat seinen Monismus so konsequent ausgebaut, daß er später sagen konnte: „... eine absolute Einheit verträgt der menschliche Geist niemals“[122]). Einen Weg der Verflachung ist Morgenstern allerdings nicht gegangen. Seine Skepsis, die seiner Mystik ein Ende bereitete, rührte von zu konsequentem Monismus her. Und eine der zu stark ausgebauten Konsequenzen war eben die Idee des tragischen Gottes.

Es sei hier noch erwähnt, daß die Idee des tragischen Gottes, wenn sie auch damals noch nicht in dieser ausgeprägten Form auftrat, der tiefere Grund war, aus dem heraus die Grotesken Morgensterns entstanden. Sie sind ein Lächeln des vormystischen Skeptikers über die göttlich-menschliche Welttragik. Gott lächelt und spöttelt über seine eigene Tragik. Das ist auch Morgensterns Definition des Humors: Eine Schau aus dem Unendlichen auf das Endliche[123]). Nahm er das Tragikomische, das sich aus einer solchen Schau ergibt, ernst, wie als Mystiker fast durchweg, so gestaltete er es nicht in Grotsken sondern in ernsten Gedichten.

Anthropomorphismus.

In der Idee des tragischen Gottes zeigt sich dem Betrachter am ausgeprägtesten die schrankenlose Einheit von Gott und Mensch, die Mor-

[122]) Stufen, S. 270/271.

[123]) Vgl. Stufen, S. 178 und Ich und Du, S. 73.

genstern erlebte und glaubte. Gott, der Unendliche, kann nur als immerwährendes Endliches sein. Eine seiner Endlichkeitsformen ist der Mensch. Gott kann nie außerhalb des Menschen sein, er muß immer Mensch bleiben — selbst dann noch, wenn er einmal als vollkommener Mensch eine Ahnung seines un-endlichen Seins erlebt. „Auch wo Gott ‚sich' fühlt, wie im Mystiker, bleibt er noch Mensch"[124]). Die Einheit von Gott und Mensch ist eine Identität. Aber identische Gleichungen bestehen auch weiterhin zwischen jeder anderen Form des Seienden einerseits und Gott andererseits. Vergißt der Mensch diese Tatsache, so läuft er Gefahr, mit seinem Dogma „Gott gleich Mensch" dem Anthropomorphismus zu verfallen. Das wußte Morgenstern, als er den skeptischen Satz niederschrieb: „Vielleicht bin ich nur ein Bildschnitzer und nun schnitz ich Gottes Bildnis an allem"[125]). Er befürchtet hier zwar, daß er den Dingen ein theomorphes Wesen supponiere, aber „Gottes Bildnis", das der Mensch Morgenstern in die Dinge hineinsieht, ist nichts anderes als eine menschliche Vorstellung, — und menschliche Vorstellungen gestalten notwendig anthropomorph. Morgenstern sagt, daß nicht nur die Vorstellung von einem persönlichen Gott anthropomorph sei, sondern daß auch der Naturforscher, der sich die Welt als „Natur", als einen „unendlichen Knäuel von Wirkungen" denkt, nur eine anthropomorphe Vorstellung von dieser „Welt" habe, weil er von sich selbst kein anderes Bild habe als von der Natur: „ . . . er sieht sich, interpretiert sich, ‚naturwissenschaftlich' als ‚Natur' und projiziert sich (in seiner neuen Weltinterpretation) nur ebenso unvermeidlich ins ‚Universum' hinein wie früher. Oder vielmehr: Universum i s t bereits Selbstprojektion. Anthropomorph ist und muß ‚alles' bleiben"[126]). So betrachtet Morgenstern denn auch seine eigene Philosophie, wo sie nicht frei ist von Spekulation, als Anthropomorphismus. „Auch hier meine Ausführungen, was ich auch versuche, bleiben — Anthropomorphismus. Diese Feststellung sollte eigentlich der Tod Gottes sein. Der Tod Gottes — als einer auszuscheidenden Vorstellung. Aber diese Vorstellung war meine letzte, in der ich alle andern begrub. Kein Wort der Erde, das sich mir im Wort ‚Gott' nicht löste. Andre nennen ihre Grenzvorstellung Leben, Natur, Wirklichkeit. Aber ist das minder anthropomorph? Nein. Jedes Wort ist Vorstellung, jedes Wort ist demnach gleich viel wert"[127]). Anthropomorphe Anschauungen entstehen also durch Sprache und Vor-

[124]) Stufen, S. 253.
[125]) Stufen, S. 229.
[126]) Stufen, S. 209/210.
[127]) Stufen, S. 254.

stellung: Jedes Wort birgt eine Vorstellung, und Vorstellungen sind anthropomorph, weil unsere Art des Denkens menschlich, d. h. endlich bedingt ist. Jede Philosophie, die sich auf Vorstellungen und Begriffe gründet („Wort" und „Begriff" ist hier insofern gleichbedeutend, als das gedachte oder gesprochene Wort nur der Name für einen Begriff ist), ist zur Nichterkenntnis der letzten Dinge verurteilt. Da aber keine Philosophie ohne Begriffe und Vorstellungen auskommt, ist für den Menschen wirkliche Erkenntnis unmöglich. „Es ist dafür gesorgt, daß wir die ‚Welt' nicht in die Luft sprengen. Ich nenne diese widerspruchslose Ohnmacht in Dingen wirklicher, nicht nur scheinbarer Erkenntnis manchmal bei mir: die Selbstversicherung Gottes. Sie ist eines Gottes würdig"[128]). Nun könnte man sagen: Wenn wir nicht fähig sind, die letzte Wirklichkeit zu erkennen, wenn wir in alles immer nur uns als Menschen hineinprojizieren, so ist unsere äußerste Möglichkeit der Satz: Die Welt ist meine Vorstellung. Doch dieser Satz bedeutet überhaupt keine Möglichkeit, weil er ein circulus vitiosus ist. Wohl bleibt in jeder Rechnung, wie man sie auch anlegt, das Wort Vorstellung als Rest — „Nur glaube man nicht, damit etwas anfangen zu können. Denn wenn ich sage: Die Welt ist meine Vorstellung, so sage ich damit nichts andres als: eine Vorstellung ist meine Vorstellung. Es gibt keinen Weg hinaus, es gibt nur einen Weg hinein"[129]). Damit besteht Morgenstern die Gefahr des Anthropomorphismus, indem er die „Vorstellung" überwindet. Er kann das Wort „Vorstellung" zwar nicht als solches ausscheiden (denn das wäre nur durch ein anderes Wort möglich — doch das würde ebenfalls wieder eine Vorstellung enthalten), aber er beweist dessen Unzulänglichkeit in bezug auf irgendeine philosophische Erklärung oder Erkenntnis. Als monistischer Mystiker kommt Morgenstern ohne eigentliche Philosophie aus, er braucht keine Begriffe und Vorstellungen, weil er die Wahrheit, Gott, in der denkfreien Abgeschiedenheit erlebt. Der so erlebte Gott ist keine Vorstellung. „Gott ist nicht etwas Vorgestelltes, sondern das, was wie jede andere Vorstellung, so auch die Gottesvorstellung produziert. Bis heute glaubt die Menschheit noch, soweit sie glaubt, an den Gott oder die Götter ihrer Vorstellung. Und darum ist sie so leicht durch den Satz zu widerlegen: Dein Gott ist eine bloße Vorstellung von dir. Gewiß ist er das. Erst die Menschheit, welche bekennt: Was wir uns als Gott vorstellen, ist irrelevant; das einzige, was wir als Gott behaupten können, ist das

---

[128]) Stufen, S. 104.
[129]) Stufen, S. 209.

Unvorstellbare, auf das unsere Vorstellungen zurückgehen, ist das, was wir für uns als Wirklichkeit klassifiziert haben, sind wir selbst (wie wir uns bezeichnen) und alles, was um uns ist (was wir so bezeichnen). Gott ist alles“[130]). Allerdings hat auch der Mystiker mit dem Augenblick, wo er außerhalb des mystischen Erlebnisses das erfühlte Unvorstellbare mit dem Namen „Gott“ belegt, eine Vorstellung von ihm. „Gott heißt immer nur der jüngste Begriff von Gott. Gott selbst kann es für den Menschen niemals geben — so wenig es für diese meine Hand diese meine Hand geben kann“[131]). Darum kann auch der Mystiker Gott nie erkennen. Denn menschliches Erkennen ist nur mit Hilfe von Begriffen und Vorstellungen möglich; wenn der abgeschiedene Mystiker das letzte Sein erfühlt, so bleibt es für ihn unvorstellbar — und deshalb ist seine „Erkenntnis“ nur eine Ahnung, deren wirklicher Seinsinhalt sich nicht in Wort fassen läßt. Gott ist Mysterium.

Gott als Mysterium.

Gott ist das unfaßbare Ich der Welt. Bei einem Raumerlebnis sagt Morgenstern von sich und vom Sternenhimmel: „Wer bist du, wer ist er, wenn nicht — Es. Das unfaßbare Selbst, Gott, das Mysterium. Und dieses Mysterium fragt sich selbst: wer bin ich, wer bist du. Gott fragt sich selbst in sich selbst — und weiß keine Antwort, erstummt in sich selbst...“[132]). Würde Gott als Mensch sich ganz erkennen, so würde dieser Mensch „die ‚Welt‘ in die Luft sprengen“, er würde das Endliche überwinden und in das un-endliche Sein als solches eingehen. Aber Gott kann nur als Endliches leben. Als Mensch muß Gott sich immer Mysterium bleiben. „Gott wäre etwas gar Erbärmliches, wenn er sich in einem Menschenkopfe begreifen könnte“[133]). Gott sagt als Mensch „Gott“ zu sich, weil er nur durch die Schöpfung eines Begriffes sich selbst unerklärlich, endlich bleiben kann: „Gott ist seine eigene Erfindung. Das sich selbst Unerklärliche sagt aus Menschenmund Gott zu sich“[134]). Gott ist die „Kapitulation des menschlichen Begriffsvermögens vor der Welt“[135]). Unser Begriffsvermögen kann sich nicht auf das Mysterium erstrecken, darum hilft es sich mit einem Begriff, hinter dem

---

130) Stufen, S. 252/253.
131) Stufen, S. 241.
132) Stufen, S. 222.
133) Stufen, S. 254.
134) Stufen, S. 251.
135) Stufen, S. 233.

stets ein unsichtbares Fragezeichen steht. Dieses Fragezeichen wird der Mensch nie aus seinen „Erkenntnissen" ausscheiden können. Er wird niemals die „Gesetze" des Weltgeschehens und damit das Weltgeschehen selber erforschen oder errechnen können. Das Geheimnis des Lebens läßt sich nicht als mechanischer Prozeß erklären. Wie weit man auch immer die äußeren Erscheinungstatsachen naturwissenschaftlich erfahren und ihre geglaubte Gesetzmäßigkeit errechnen mag — stets wird hinter alledem das Geheimnis, das Wunder stehen. Wenn man das Protoplasma oder die dieses bildenden chemischen Elemente als „Lebensstoff" erkannt zu haben glaubt, so ist man damit auch noch nicht einen einzigen Schritt weitergekommen; denn die Herkunft des Protoplasmas und das Leben selbst bleiben dennoch unerklärlich. Das Leben, das Sein als solches, bleibt für den Menschen ewig das eine und einzige Welträtsel. Das Sein ist das Wunder schlechthin. Es ist ein einfaches Eines, weil man, von welcher Seite her und auf welchen Wegen man auch immer zur Erkenntnis zu gelangen versucht, stets wieder auf dieses eine Wunder als letzte Unerklärlichkeit stößt. Morgenstern nennt es Gott: „Wer das Wunder nicht als das Primäre erkennt, leugnet damit die Welt, wie sie ist, und supponiert ihr ein Fabrikspielzeug. Das Wunder ist das einzig Reale, es gibt nichts außer ihm. Wenn aber alles Wunder ist, das heißt durch und durch unbegreiflich, so weiß ich nicht, warum man dieser großen einen Unbegreiflichkeit, die alles ist, nicht den Namen Gott sollte geben dürfen"[136]). Das Sein ist Wunder. Da das Sein alles ist, ist alles Wunder, ist alles Gott. So bestätigt selbst noch der strengste Skeptizismus, der Gott als ewig unbegreifliches Mysterium definiert, den Theomonismus Morgensterns. Aber auch dieser Monismus darf, sobald er gedacht, begrifflich formuliert wird, wie alle Weltanschauungen nur mit dem Vorbehalt aufgenommen werden, daß er im Grunde nichts ist als ein Spiel des menschlichen Sprech- und Denkvermögens. Erkenntnis bedeutet auch er nicht. Die Wirklichkeit des unendlichen Seins kann nur gefühlt, aber nicht begriffen werden: „Dein Schicksal ist, daß du Gott bist. Ich sage: Gott! Aber wo uns die Wirklichkeit dieses Wortes faßte, da wäre unser Herz und Hirn auch schon dahin, wie ein Bologneser Glas, das, getroffen, zu Staub zerspringt. Gott schauen ist Tod, das wußten alle Völker. Gott erraten ist Leben"[137]). Gott schauen ist Tod. Darum ist der eine Gott für den Mystiker Morgenstern nicht die Harmonie der Welt, die selige Ruhe, in die er erlebend eindringen kann, sondern die Schauerlichkeit selbst. Die gott-

[136]) Stufen, S. 239.
[137]) Stufen, S. 225.

nächste Stufe des Menschen, die Abgeschiedenheit des Mystikers, bringt nicht das Gefühl der ewigen Seligkeit, sondern das Erschauern vor dem Ewig-Furchtbaren, vor dem tötenden Abgrund. Gott, der „Nieaussinnbare", Vorstellungslose, — Gott, das Mysterium, wird sich selbst furchtbar, sobald er als Mensch in seine eigene Unendlichkeit einzudringen versucht. Morgenstern möchte einen Tempel bauen, der den Zweck hätte, den Menschen zu „entbürgern", das heißt: ihm seine eigene Unfaßbarkeit, das Bewußtsein, daß er als göttliches Mysterium in der schauerlichen Unendlichkeit lebt, als dauerndes Memento vor Augen zu halten. Die „Stirn" des Tempels müßte das Wort tragen: „Dem furchtbaren Gott, oder: Mir selber, dem dreimal Unbekannten"[138]).

Dualismus.

In den bisherigen Abschnitten dieses Kapitels habe ich versucht, den theomonistischen Gottbegriff des Mystikers Morgenstern darzustellen, indem ich eine Analyse seiner gesamten Gott-Weltanschauung gab. Ein analytisches Zerlegen einer Gesamtheit ist immer gewaltsam. Man erhält erst ein wahres Bild von Morgensterns Anschauungen, wenn man aus der Analyse wieder eine Synthese macht. Erst die ständig zusammenwirkende Einheit all der einzeln aufgezeigten Gottauffassungen ergibt Morgensterns Weltbild. Wo Morgenstern von seinem Gott spricht, meint er die hier analytisch besprochenen Teile als Einheit. Allerdings läßt sich aus dem chronologisch geordneten Aphorismenband „Stufen" klar ersehen, daß den Dichter zu den verschiedenen Zeitpunkten immer eine der vielen Seiten seines Gottbegriffs besonders beschäftigt hat; doch das ist kein Grund für die Annahme, Morgensterns Anschauung habe die einzelnen Fassungen wie eine Entwicklungsreihe durchschritten. Diese Annahme wird schon allein dann unmöglich, wenn man sich vergegenwärtigt, daß keine der Fassungen ohne deren gemeinsamen Zentralpunkt, die theomonistische Weltanschauung, existenzfähig ist.

Die analytische Betrachtungsweise hat aber für uns den Vorteil, daß sie am klarsten die Gründe erkennen läßt, die Morgenstern aus dem konsequentesten Monismus zum Dualismus und weiter zur Anthroposophie, zu einer beinahe polynomistischen Weltauffassung führten. Ich zeigte schon an einzelnen Seiten von Morgensterns Gottbegriff auf, daß sie als zu stark entwickelte Konsequenzen des Monismus den Keim zu dessen Zersetzung in sich trugen. Das trifft besonders zu für die Fassungen: Gott als Dividuum und Gott als tragisches Weltwesen.

---

[138]) Stufen, S. 228.

Namentlich ist wohl die Anschauung: Gott ist ein Dividuum, das als polymorphe Einheit das Weltwesen darstellt, für Morgenstern das Sprungbrett zum Dualismus hinüber gewesen. Aber auch nicht mehr als eben nur das Sprungbrett, d. h. die Möglichkeit, die dualistische Anschauung trotz des im tiefsten Innern erlebten Monismus anzunehmen. Denn der konsequente Ausbau der Anschauung von der göttlichen Dividualität macht das Übergehen zur Zweiheit von Gott und Welt verhältnismäßig leicht. Der Grund aber für diesen Schritt ist nicht in den Anschauungen sondern in der Wesensart des Mystikers Morgenstern zu suchen. Der Grund war wohl der Konflikt zwischen dem „Dort" und dem „Hier", der eine wesentliche Bedeutung für Morgensterns mystische Art hatte. Der Dichter hat die inneren Kämpfe, die seinem Bekenntnis zum Dualismus voraufgingen, in einem Sonett synthetisch dargestellt:

„Ich schein ein Doppeltes. Einmal schein ich
Gott selber, Mein bewußt in Raum und Zeit;
zum andern ringende Persönlichkeit,
ein Nur-ich-Eines, nur Problem-für-mich.

Als Einzelseele — kämpfend bitterlich
nach einem Himmel, der plejadenweit;
als Allgeist über meinem eignen Streit
ruhend, dem Aar gleich, der zur Wolke wich.

Bin ich so Vater denn und Kind zumal?
Bin Gott und muß mich doch er-ringen erst?
Bin Gott und nicht Gott, Gottesbildstoff bloß?

— ‚Du und der Vater —' ... ja du hellster Strahl,
ich kenne, ich erlebte, was du lehrst;
und doch — dies ist nur Ruhn in einem Schoß..."[139]).

Das Sonett zeigt deutlich, daß nicht etwaige Widersprüche in seiner Weltanschauung, sondern der persönliche Konflikt zwischen dem erlebten Gottsein und der menschlichen Erdgebundenheit für Morgenstern ausschlaggebend war bei seiner „Wendung zum Dualismus". Das Christuswort „Ich und der Vater sind eins", das dem Mystiker die tiefste Bestätigung seines Monismus brachte, verliert durch den immer stärker werdenden inneren Zwiespalt Morgensterns seine leuchtende Kraft. Das Bewußtsein von der Einheit Gott-Mensch ist nur in den höchsten

[139]) Ich und Du, S. 78.

Momenten der Abgeschiedenheit kraftspendend, während es den Dingen des Lebens gegenüber leicht eine unfruchtbare Passivität bringen kann. Morgenstern empfindet jetzt seine monistische Erkenntnis als ein tatenloses Ruhen in einem Schoß, aus dem er hervorgeboren werden will. Die Einsicht des Menschen, daß er Gott ist, „kann noch nicht letztes Ziel sein: er muß aus dieser Selbsterkenntnis noch zu irgendeinem Handeln hervorschreiten, muß ja sagen und tun wie der Zarathustra Nietzsche's, oder nein wie der indische Buddha. Er muß das Schicksal der ‚Welt' an seinem Teile entscheiden..."[140]). Eine solche Aktivität aber ist irdisch bedingt. Morgenstern fühlt sich als Einzelmensch und als Weltgesamtheit zugleich. Mit dem Augenblick, wo er die Brücke zwischen beidem nicht mehr fand, war der Schritt zum Dualismus unvermeidlich. Und die Brücke brach in der Tat für Morgenstern ein. Man fühlt seine Ratlosigkeit dieser Tatsache gegenüber aus folgender Tagebuchnotiz heraus: „Jeder konsequente Monismus führt unabänderlich zum — Dualismus. Denn eine absolute Einheit verträgt der menschliche Geist niemals. Und wo er ihm nicht entweichen zu können glaubt, wie in Schopenhauer, verneint er. Aus diesem Grunde könnte auch die Gottheit ihrer schauerlichen Einheit in Legionen Vielheiten entflüchtet sein, von zwei Leiden das kleinere wählend"[141]).

Mit der Annahme des Dualismus geht die eigentliche Mystik Morgensterns zu Ende. Das mystische Erlebnis scheint nicht mehr die bedeutende Rolle zu spielen wie in der voraufgehenden Zeit; man hat das Gefühl, daß bei der Entwicklung der neuen Anschauung das spekulative Moment weitaus in den Vordergrund tritt. Darum wohl hat den Dichter, der immer auf die Tiefe des Erlebens angewiesen war, der Dualismus auf die Dauer nicht befriedigen können. Die wirkliche Blüte seines Dualismus umfaßt nur die Zeitspanne eines halben Jahres, es ist das die zweite Hälfte des Jahres 1908. Von 1909 ab beginnt der Einfluß Steiners sich bemerkbar zu machen. Die dualistische Weltauffassung war für Morgenstern nur ein Übergangsstadium. Man kann sie auch als den Niedergang seiner Mystik bezeichnen und somit in die Gesamtheit seiner Mystik einschließen. Aus dem Grunde halte ich es für angebracht, bei der Untersuchung des mystischen Gottbegriffs Morgensterns auch die Linie vom Monismus zum Dualismus aufzudecken.

Morgenstern gibt uns selbst in „Stufen" einen biographischen Hinweis auf die Entwicklung seines Dualismus[142]): „Meine Wendung zum

---

[140]) Stufen, S. 260.
[141]) Stufen, S. 270/271.
[142]) Stufen, S. 37/38.

Dualismus (wenn ich es so brottrocken ausdrücken will) datiert nicht etwa vom August 1908, sie hat sich mir schon lange vorher verraten. Ein äußeres Merkwort bedeutete für mich auf diesem Felde eine gelegentliche Auslassung Heinrich Frickes, etwa im Vorfrühling 1907, über sich, Goethes Farbenlehre und den Dualismus. Daß ein so tiefer Mensch überall Zweiheit sah, mit derselben Kraft, mit der ich überall Einheit fühlte, konnte ich nicht mehr vergessen. Aber ich kam doch auch noch auf ganz andern Wegen zu der Formulierung der Welt als Gottes ‚Du'."

In der Tat zeigen sich schon vereinzelt Ansätze zum Dualismus in den Jahren 1906 und 1907. Wenn Morgenstern sagt, der Leib ist eine von den vielen möglichen Linien, „die eine wirklich hingezeichnete Linie" der Seele oder: „Der Körper, der Übersetzer der Seele (Gottes) ins Sichtbare"[143]), so zeugen diese Worte im Grunde noch nicht von einer dualistischen Auffassung der Welt, weil sie ja nur besagen, daß Gott zwar unendlich viel Möglichkeiten für sein endliches Dasein hat, aber daß außerhalb der Wirklichkeit gewordenen Möglichkeiten — also außerhalb des für uns vorhandenen endlichen Seins Gottes — nichts mehr von Gott existiert. Immerhin tragen diese Sätze schon den Keim einer Zweiheit von Geist und Materie, Gott und Welt, in sich. Diese Zweiheit kristallisiert sich noch deutlicher heraus in einem Satz aus dem Jahr 1907: „Alles ist Ausdruck eines W e s e n s"[144]). Hier betrachtet Morgenstern die endlichen Erscheinungsformen nicht als Gott selbst, sondern als körperliche Dinge, in denen der geistige Gott den Charakter seines Seins ausdrückt. 1908 formuliert er diese Anschauung in den Worten: „Alle Materie ist ja nur geistiges Arrangement"[145]). Jedoch beweist diese eine Linie noch keine klare Wendung zum Dualismus. Denn es läßt sich immer noch mit Monismus vereinbaren, daß man die materielle Erscheinungswelt als Ausdruck des geistigen Weltwesens betrachtet, daß man das Endliche für ein Arrangement des Unendlichen ansieht. Nach Morgensterns monistischer Auffassung kann das Unendliche ja nur im dauernden Endlichen unendlich bleiben.

Wichtiger und schon rein dualistisch ist die Teufelsidee, der wir in den Jahren 1906/07 dann und wann begegnen. Sie hat ihren Ursprung in dem Konflikt Morgensterns zwischen dem Dort und dem Hier. Gott ist eine Einheit, deren wesentlicher Charakterzug die Dividualität ist. Gott spaltet sich in Individuen. Aber zugleich mit dieser Spaltung hat

143) Stufen, S. 240.
144) Stufen, S. 264.
145) Stufen, S. 266.

er das Bestreben der „Rückkehr“ zur einfachen Einheit. Sowohl die Spaltung wie das Streben nach Wiedervereinigung ist ewig, ohne Anfang noch Ende. Ist das Streben nach Einheit ewig, so wird die Einigung nie zustandekommen. Es muß also ein Prinzip in der Welt sein, das die Einigung verhindert. Morgenstern fixiert diesen Gedankengang 1906 mit den Worten: „Alles will zusammensein und darum zusammenkommen. Assoziation ist zuletzt das eine welterklärende Wort. Das andere — kennen wir nicht. Aber wir würden das mit ihm bezeichnen, was dieses Zusammenkommen von Allem zu Einem verhindert, um dafür die Welt der Individualformen aus ihnen zu bilden“[146]). Dann formt er zur Veranschaulichung dieser Idee zwei Bilder, deren eines er so darstellt: „Eine Masse wird durch einen Pilz in Gärung versetzt. Der Pilz bildet die außerordentlichsten und vielfältigsten Formen. Die Masse strebt ewig zurück zu ihrer Einheit, aber der Pilz wuchert fort.“ Morgenstern ist jedoch noch reiner Monist und erklärt das Gott feindliche Prinzip aus Gott selbst. Gott will und kann nicht anders s e i n, denn als Endliches, Gott ist „sein eigener Pilz“. Gott ist also sein eigener Teufel. Der Teufel ist die Welt als solche, das Materielle, an der die Gotteseinheit „immer wieder zuschanden wird“. Da Gott diese Welt selber ist, ist er auch selbst der Teufel. Das ist noch monistisch gedacht. Gegen Ende des Jahres 1907 nimmt die Idee des Teufels schon mehr dualistische Form an. Der Teufel als „Welt“ scheint jetzt von Gott verschieden zu sein. „Gottes Teufel ist seiner würdig... Heute erkannte ich ihn zum ersten Mal — und sein triumphierendes Reich, soweit Welt ist“[147]), sagt Morgenstern gelegentlich einer Reflexion über die Bürgerlichkeit, die aus der Weltentragödie eine groteske Komödie macht. Aber das Teufelsprinzip ist nicht als „schlecht“ zu werten; wer das tut, verneint sich und die Welt, die ja nur durch dieses Prinzip existiert. „Wer sich einmal in die Idee des Teufels, an dem Gott immer wieder zuschanden wird, von dem er immer wieder zum Leben verführt wird, vertieft, dem wird die Größe und Schönheit des Lebens fürder nicht Einwand sein können: Denn je unfaßlicher dieser Gott ist, desto unfaßlicher wird auch die Kunst seines Teufels sein müssen, desto heiliger wird sie erscheinen müssen, desto bejahungswürdiger die Welt für menschliche Urteilskraft“[148]). Die Bejahung der Zweiheit von Gott und Welt ist schon der erste Schritt zum konsequenten Dualismus. Anfangs 1907 erlebte Morgenstern die Wahrheit der Teufelsidee noch als tiefe

[146]) Stufen, S. 242.
[147]) Stufen, S. 257.
[148]) Stufen, S. 257.

Tragik Gottes. Daraus entstand das Gedicht „Ein Goyascher Abdruck (Selbstgespräche Gottes, des Teufels)“[149]). Aber mit dem Augenblick, in dem er der Teufelsidee das Göttlich-Tragische nimmt, in dem er die „teuflische“ Welt bejaht, ist Gott für ihn nicht mehr der Eine, der all das an sich erlebt, sondern steht als Zweites der Welt gegenüber. Ist die Kunst des Teufels, die individualisierte Welt, heilig und bejahungswürdig, dann kann man auch den Begriff Teufel fallen lassen, weil der nach dem Sprachgebrauch einen negativen Sinn trägt. So findet sich denn auch das Wort Teufel von 1908 ab nicht mehr in Morgensterns Schriften.

Die Welt ist Gottes Du. Gott hat sich zur Welt entschlossen und schafft aus sich ein Zweites, er schafft zu seinem Ich das Du. Gott ist das männliche, die Welt das weibliche Prinzip des Kosmos. Gott liebt seine Welt wie der Mann das Weib. Gott und Welt sind jetzt für Morgenstern ein kosmisch gesehenes Bild des irdischen Verhältnisses der Geschlechter zueinander, oder besser: der geistige Grund der körperlichen Zweiheit von Mann und Weib. Gott schafft von seiner unendlichen kosmischen Liebe zum Endlichen in diesem Endlichen ein Bild in der Liebe vom Mann zum Weib. „Ich und du, einmal groß und einmal klein geschrieben — das ist die Weltformel. Ich und Du, und ich und du“[150]). Zu dieser Art des Dualismus kam Morgenstern vielleicht durch sein eigenes Liebeserlebnis im Jahr 1908. Die Deutung der Geschlechterliebe als göttliche Selbstliebe im monistischen Sinn erschien ihm wohl nach seinem Erlebnis zu schal. So sagt er rückschauend später einmal: „Man muß Gott schon in Zwei teilen, wenn seine schönste Empfindung, die Liebe, nicht allerletzten Endes Selbst-Liebe sein soll“[151]). Anfangs 1908, als Monismus und Dualismus noch nebeneinander hergingen, sah Morgenstern in der göttlichen Zweiheit noch nicht den Mann und das Weib. Er glaubte den unendlichen Gott noch als Einheit, die erst innerhalb der Endlichkeit zur Zweiheit wird. „Gott ist die Welt im Einzelnen wie als Gesamtheit. Als Gesamtheit aber ist er vielleicht eine Zweiheit von Mann und Weib. Einheit als Gott, Zweiheit als Welt“[152]). Aber mit dem weiteren Ausbau des Dualismus wird Gott, der Unendliche, zum Mann und Gott, der Endliche, zum Weib; eine Zweiheit, die sich im menschlichen Ich und Du spiegelt.

---

149) Mensch Wanderer, S. 145.
150) Stufen, S. 259.
151) Stufen, S. 285.
152) Stufen, S. 258/259.

„Ich — ist der Mann.
Du — ist das Weib.
Wer dem nachsinnt,
versteht Gottseel und -leib“[153]).

Die Liebe zwischen Mann und Weib ist die Sehnsucht, aus Zwei wieder Eins zu werden. Gott möchte die Welt „wieder an sein Herz zurücknehmen“. „Gott grüßt im Traume seine Göttin Welt, / die sich nach Ihm, wie er nach Ihr sich, sehnt“[154]). Gott und Welt, wie Mann und Weib, möchten in Eins verschmelzen. Aber Gott ist als Endlichkeit ebenso ewig wie als Unendlichkeit. Darum wird die Sehnsucht der Liebe nach Einheit nie Erfüllung werden. Und wo durch diese Sehnsucht aus Mann und Weib ein Drittes wird, da geht dieses Dritte wieder auf demselben Weg des Ich und Du.

„Alle Dinge sind Vermählung,
. . . . . .
ewig dritten Wesens Schälung.
Mann und Weib und — Kind, so schau ich
Welt und Gott vor mir gebreitet . . .“[155]).

Diese Anschauung vom kosmischen „Ich und Du“ ist die anthropomorphste Weltauffassung, die Morgenstern während seiner reifen Zeit gehabt hat. Darum hatte sie auch keinen Bestand. Der Schritt von Einheit zu Zweiheit entsprang einer inneren Notwendigkeit Morgensterns. Als dann das Problem der Zweiheit der Geschlechter für ihn eine besondere Wichtigkeit annahm, fand es einen für Dualismus vorbereiteten Boden, auf dem es bis zu kosmischer Größe emporwachsen konnte. Es wirkt wie ein geisterhafter Schatten, den ein menschliches Problem Morgensterns auf die riesige Wand des Universums wirft. Eine Lösung des Dort-Hier-Konfliktes aber fand Morgenstern mit dieser neuen Anschauung auch nicht. Denn wenn Gott um dasselbe Problem ringt wie der Mensch Morgenstern, wenn dessen Problem nur eine Spiegelung eines kosmischen Problems ist, so bleibt für den Menschen immer noch der Zwiespalt bestehen, sich einerseits als „nur Problem-für-sich“ und andererseits als Gott fühlen zu können. Man könnte sogar sagen, daß der Ich-Du-Dualismus Morgensterns im Grunde noch Theomonismus, zum mindesten aber eine etwas entartete Fortentwicklung dieser An-

---

[153]) Epigramme und Sprüche, S. 155.
[154]) Ich und Du, S. 30.
[155]) Mensch Wanderer, S. 179.

schauung bedeutet. Gott spaltet sich zwar in eine Zweiheit, aber er ist beide Seiten dieser Spaltung selber und ringt in Liebe und Sehnsucht um seine eigene Wiedervereinigung. Wir finden den theomonistischen Charakter dieses Dualismus bestätigt in dem Sonett „Monolog“[156]). Dort sagt Gott (der Mensch) von sich:

„Das aber ist, was ich mir selber setze,
und zu er-leben selbst durch Hölle wandre:
die Liebe, MEIN, des MANNES — UND — DES — WEIBES.“

Christian Morgensterns Mystik und die Anthroposophie.

So endete Morgensterns Weg aus Einheit in Zweiheit letzten Endes doch wieder in einer Einheit. Aber diese Einheit war nicht mehr ein Begriff, in dem sich alles auflöste oder in den alles zusammenschmolz, sie war eine verkrampfte Ungelöstheit. Dem Theomonismus hatte Morgenstern durch einen inneren Konflikt den Rücken gekehrt, der Dualismus war gescheitert, weil — so paradox das klingen mag — der theomonistische Grundgedanke auch sein Grundgedanke blieb, — da bot sich dem Dichter die Anthroposophie als neuer gangbarer Weg dar. Hier fand er die Aktivität, die dem kontemplativen „Ruhn in einem Schoß“ ein Ende bereitete. Aus dem passiven Gotterleben wird ein bewußtes und gewolltes Eindringen in die kosmische Wesenheit. Damit wendet sich Morgenstern von der Mystik ab und bezeichnet von nun an seine mystische Zeit als eine Episode. Eine Darstellung der anthroposophischen Weltanschauung Morgensterns erscheint mir unnötig, weil sie nur eine Darstellung des anthroposophischen Weltbildes überhaupt sein könnte, und das Ringen Morgensterns um diese Anschauung aufzuzeigen, fällt außerhalb des Rahmens dieser Arbeit. Wichtig aber erscheint mir, hier die grundsätzliche Verschiedenheit darzulegen zwischen der Weltanschauung des Mystikers Morgenstern und seinem theosophischen Weltbild im Sinne Rudolf Steiners. Dieser Unterschied, der eine unüberbrückbare Kluft aufreißt zwischen zwei Lebensabschnitten Morgensterns, liegt in der Art, wie das Geistige als solches aufgefaßt wird.

Steiner zeichnet in seinem Buch „Die Mystik“ klar seine Auffassung vom Geistigen[157]). Er verwirft dort mit Haeckel die Anschauung

---

156) Mensch Wanderer, S. 205.

157) Vgl. Rudolf Steiner, Die Mystik im Aufgange des neuzeitlichen Geisteslebens und ihr Verhältnis zur modernen Weltanschauung (Stuttgart 1924), S. 109—112.

von Geist, die bisher, selbst in den Religionen, welche Gott als rein geistig, immateriell, faßten, die dominierende war, indem er mit Recht sagt, daß auch sie den Geist nur anthropomorph, sinnlich, begreift. Steiner zitiert die Worte von Haeckel: „In den höheren und abstrakteren Religionsformen wird diese körperliche Erscheinung aufgegeben und Gott nur als ‚reiner Geist' ohne Körper verehrt. ‚Gott ist ein Geist, und wer ihn anbetet, soll ihn im Geist und in der Wahrheit anbeten'. Trotzdem bleibt aber die Seelentätigkeit dieses reinen Geistes ganz dieselbe wie diejenige der anthropomorphen Gottesperson. In Wirklichkeit wird auch dieser immaterielle Geist nicht unkörperlich, sondern unsichtbar gedacht, gasförmig"[158]). Steiner sagt weiter, daß „der Geist der Welt nicht auf materielle, sondern eben nur auf geistige Art in der Welt vorhanden" sei. Dieser Geist habe aber ein „sinnlich-tatsächliches Dasein": nämlich als menschliche Seele. „Die Seele des Menschen ist eine Summe von Vorgängen, in denen der Geist am unmittelbarsten als T a t s a c h e erscheint. In der Form einer solchen Seele ist der Geist aber n u r im Menschen vorhanden." Der schlimmste philosophische Fehler sei nun, eine „allgemeine Beseelung der Natur" anzunehmen, weil man dann wieder ein anthropomorphes Bild von der Natur habe. „Wer dies tut, zeigt nur, daß er den Geist selbst in sich nicht erlebt hat; er hat nur die in ihm waltende äußere Erscheinungsform des Geistes, die Seele, erlebt." Mit einer solchen Anschauung wendet sich Steiner von dem Monismus Haeckels ab und steht diesem diametral gegenüber, obwohl er in seinen Werken ständig versucht, seinen Einklang mit Haeckel zu beweisen, und seine wahre Stellung zu ihm durch einen riesigen Wortschwall zu bemänteln und zu verbergen trachtet. Folgt man ihm aber bei seinem Gedankengang, wenn er die „Seele" gleichsam als Inkarnation des „Geistes" betrachtet, so kommt man notwendig zu der Überzeugung, daß eine solche Idee, sofern sie nicht ein bloßes Spiel mit Worten ist, zu der Auffassung des Geistes (wenigstens seiner „seelischen Erscheinungsform") als eines gasförmigen Etwas zurückführt. Das Empfinden hat man auch, wenn man die kosmischen „Geister" und die „geistigen" Wesensglieder des Menschen in Steiners Geheimwissenschaft betrachtet. Es scheint nach dieser Lehre tatsächlich eine Art geistiger Substanz zu existieren, die sogar als wirkliche Individuen in den Menschen lebt. Die Zweiteilung des Geistigen in „Geist" und „Seele" ist nur eine andere Form des Dualismus: Geist und Körper; sie ist einfach eine Kapitulation vor der

[158]) Ernst Haeckel, Die Welträtsel (Kröners Taschenausgabe, Leipzig 1926), S. 177.

Unbegreiflichkeit des Geistigen. Dem könnte nun Steiner entgegenhalten, daß er den inkarnierten Geist, die Seele, welche sinnlich begreifbar ist, mit seinem „inneren Auge", mit dem „inneren Sinn" des Mystikers geschaut habe. Das ist nicht nachzuprüfen. Es hat aber noch kein Mystiker mit diesem „inneren" Auge irgendetwas „gesehen", mit Ausnahme der visionären Mystiker, die jedoch ihre Erscheinungen mit dem „äußeren" Auge schauten. Die Mystiker erlebten das Geistige, Gott, ohne Bild oder Vorstellung, gestaltlos, in sich. Das Geistige hat keine Gestalt, weder eine feste noch eine gasförmige, und ist daher nicht zu „sehen", d. h. auf keine Art sinnlich wahrzunehmen und, was das Wichtigste ist, auch nicht vorzustellen. Erst mit dieser Einsicht beginnt die eigentliche Mystik, wenn man davon absieht, daß nach dem Sprachgebrauch auch Menschen mit Visionen als Mystiker bezeichnet werden. Darum ist Steiner kein Mystiker in dem oben darunter verstandenen Sinn.

Morgenstern aber ist ein Mystiker dieser Art. Er tut freilich das, was Steiner ablehnt: er beseelt die Natur. Er kommt aber nicht zu einem Panpsychismus, er gibt nur gleichsam Gott, der Welt, einen geistigen Hintergrund. Er versteht unter dem Seelischen weder etwas mit einem „äußeren" noch etwas mit einem „inneren" Sinn oder Organ Wahrnehmbares, Gasförmiges. Morgenstern hat als Mystiker niemals das Geistige mit irgendeinem äußeren oder inneren Auge gesehen. Er geht mit seiner Mystik weit über Steiner hinaus, — ja, er steht wie Haeckel, nur in anderer Weise, Steiner diametral gegenüber, indem er mit seinem Theomonismus jede nur mögliche Zweiteilung hinter sich läßt und in bezug auf das Geistige konsequent die Unvorstellbarkeit lehrt. Für ihn ist alles Geistige, das jedoch von keinem körperlichen noch „seelischen" Vorstellbaren irgendwie getrennt werden kann, unvorstellbar und unbegreiflich. Das Unvorstellbare und das Vorstellbare, das Gestaltlose und das Gestalthafte ist eine unfaßbare Einheit. Gott ist das ewige Mysterium.

Christian Morgenstern und Meister Eckehart.

Einordnung Morgensterns in die deutsche Mystik.

Ich habe schon mehrfach darauf hingewiesen, daß man die Gesamtheit der Mystik zweckmäßig in zwei Seiten scheidet: In Visionsmystik und Kontemplationsmystik. Auch den Unterschied zwischen diesen beiden Richtungen, der in ihrer Wesensart begründet liegt, habe ich

schon aufgezeigt. Am Schluß des vorigen Kapitels ergab sich ein Gedankengang, der es ermöglicht, diesen Unterschied noch zu vertiefen.

In der visionären Mystik, deren letzter Ausläufer der Okkultismus ist, finden wir nirgends eine reine Auffassung des Geistes. Sowohl die christlichen Visionsmystiker wie die abergläubigen Okkultisten verstehen sämtlich, mit Haeckel gesprochen, unter „Geist" etwas Gasförmiges, also etwas Körperliches, das von der gewöhnlich als körperlich angesprochenen Materie nur durch einen anderen Aggregatzustand verschieden ist. Dieses Gas braucht nicht einmal unsichtbar zu bleiben, es kann unter bestimmten Umständen auch sichtbar oder hörbar, kurz: mit irgend welchen Sinnen wahrnehmbar werden. Die Visionsmystiker „schauen" das geistig-Göttliche als sinnliches Bild, die Kontemplationsmystiker, deren bedeutendster Vertreter Meister Eckehart ist, erleben es durchaus bildfrei und vorstellungslos. Eckehart betont in seinen Schriften immer wieder, daß dem lauteren Seelengrund, in dem Gott erlebt wird, als wesentliches Kriterium der vollkommene Mangel an Bildern oder Vorstellungen eigen ist.

Aus diesem Kernunterschied geht eine weitere Verschiedenheit hervor. Der kontemplative Mystiker ist religiöser Philosoph, indem er nicht irgendwelche Gottbegriffe als Gegebenes und Unumstößliches hinnimmt, sondern die letzten Dinge als problematische Fragestellungen erfaßt, die er mit Hilfe seiner mystischen Erkenntnis zu lösen versucht[159]). Der visionäre Mystiker ist dagegen durchaus unphilosophisch, er nimmt irgendeinen Gottesbegriff als gegeben an und begnügt sich mit der Tatsache der Offenbarungen des von ihm auf Grund seiner Zugehörigkeit zu einer Religionsgemeinschaft geglaubten Gottes, ohne über diese Offenbarungen irgendwie philosophisch zu reflektieren. Das Wichtigste ist für ihn sein persönliches Verhältnis zu einem nicht erst gefundenen sondern schon vorhandenen Gott. Die berühmtesten Mystiker dieser Art waren die Brautschaftsmystiker, die der gesamten Mystik des 13. Jahrhunderts ihr charakteristisches Gepräge verliehen, bis mit dessen Ende die Gestalt des Eckehart von Hochheim all die visionären

---

[159]) Daß die meisten christlichen Mystiker des Mittelalters auf dem Boden der gegebenen kirchlichen Dogmen arbeiteten, ist kein Gegenbeweis dafür. Sie glaubten sich als gute Kirchenchristen, weil sie sich, dem Zeitgeist entsprechend, von der Kirche nicht lossagen konnten, waren aber trotzdem Philosophen, die vom Grund der Dinge und nicht von einer dogmatischen Plattform ausgingen, weil sie mit den Dogmen nichts weiter gemein hatten, als daß sie auf Grund ihrer Selbsttäuschung, sie seien Kirchenchristen, ihren Erkenntnissen den Zweck gaben, die Dogmen philosophisch zu unterbauen.

Mystiker geistig weit überragte und bahnbrechend wirkte für die nun aufblühende Denkmystik. Eckehart war reiner Denkmystiker, weil seine Mystik das reflektierende spekulative Moment besitzt, und hatte als solcher keinerlei Gemeinsamkeit mit den visionären Brautschaftsmystikern, wie sie uns etwa in Bernhard von Clairvaux, Brun von Schonebek und Mechtild von Magdeburg entgegentreten. Für sie war, wie schon erwähnt, das wichtigste Problem ihr persönliches Verhältnis zum gegebenen, kirchlich-dogmatisch gefaßten Gott. Und dieses Verhältnis war seit Bernhard eine menschlich gesehene Liebe im Sinn einer Brautschaft zwischen Gott oder dem Erlöser Christus und der menschlichen Seele, eine Brautschaft, deren dogmatischer Hintergrund das Hohelied Salomonis war. Mechtild faßt den ganzen Komplex dieser ins „Geistige" erhobenen Geschlechterliebe mit den Worten zusammen: „Unser Erlöser ist Bräutigam geworden."

Morgenstern scheint auch diese Art der Mystik kennen gelernt zu haben, er urteilt folgendermaßen über sie: „Man soll auch seine Liebe und Leidenschaft noch mit kühlen Blicken unter sich sehen lernen. Man sei stolz darauf, wenn man die Welt nicht mit jener brünstigen Liebe mancher Mystiker liebt, die nichts ist als versetzte Erotik. Man gebe dem Weibe, was des Weibes, und Gott, was Gottes ist"[160]). Daraus geht eindeutig hervor, daß Morgenstern nichts gemein hat mit den visionären Brautschaftsmystikern. Er war Denkmystiker. Er suchte auch nicht ein persönliches Verhältnis zu einem gegebenen Gott, er schuf sich, nachdem er diesen abgelehnt hatte, aus seinem Erleben heraus seinen eigenen Gott und konnte danach erst zu der sekundären Frage der Einstellung zu diesem übergehen.

Die Denkmystiker des Mittelalters bis hinauf zu Angelus Silesius bilden, wie ich schon früher andeutete, keine einheitlich geschlossene Kategorie. Ich möchte vor allem zwei Richtungen unterscheiden, die weniger durch ihre Wesensart als durch ihre philosophischen Systeme, sofern man von Systemen überhaupt sprechen kann, voneinander verschieden sind. Die eine dieser Richtungen, als deren Hauptvertreter man Theophrastus Paracelsus und Jakob Böhme betrachten kann, konstruiert wirklich eine Art philosophischen Systems, auf das die moderne, von Rudolf Steiner modifizierte und neugestaltete Theosophie großenteils zurückgreift. Sowohl bei Paracelsus wie bei Böhme finden wir viele Wesenszüge der modernen Theosophie in ihren Urformen. Als Beispiel sei die Gliederung des menschlichen Wesens in sieben Teile er-

---

[160]) Stufen, S. 168/169.

wähnt, für die beide Mystiker eigentümliche symbolische Namen haben. Steiner übernahm zum Teil sogar diese Namen. Es ließen sich aber noch weit mehr Verwandtschaften zur Theosophie herausarbeiten, die Steiner selbst nicht leugnet[161]). Man hat bei dieser Richtung, wie auch bei Steiner, das Empfinden, daß hier durch fast naturwissenschaftlich anmutende „Forschung" ein riesiges systematisch-philosophisches Gebäude konstruiert worden ist.

Der anderen Seite der Denkmystik, die wir namentlich in Eckehart und Angelus Silesius verkörpert finden, ist ein solches Geistergebäude fremd. Sie ist viel konsequenter monistisch eingestellt, ihr genügt der Begriff des Einen Göttlichen im Menschen vollkommen. Sie hat eine Einteilung dessen in verschiedene „leibliche", „geistige", „seelische" und „geistig-seelische" Glieder nicht nötig. Wie denn überhaupt ihr Weltbild viel einfacher, klarer und unverschraubter wirkt. Es sei hier noch erwähnt, daß die sogenannten Eckehart-Schüler Tauler und Seuse nicht eigentlich in diese Richtung gehören. Seuse neigte mehr zur Brautschaftsmystik des 13. Jahrhunderts hinüber; während Tauler — obwohl er bedeutende Gedanken Eckeharts, soweit sie nicht zu den kirchlichen Dogmen in Widerspruch standen, von diesem übernommen hat — in erster Linie praktischer Seelsorger war, dem es weniger darauf ankam, auf Grund seiner Gotterkenntnis zu philosophieren, als den Kirchenchristen im Hinblick auf die mystisch erkannte Wahrheit einen gottgefälligen Lebensweg zu zeigen. Tauler wählte an der Weggabel des Mystikers bewußt und konsequent den Weg zum „Hier".

So bleiben schließlich für die Einordnung Morgensterns in die mittelalterliche deutsche Mystik nur noch zwei große Namen übrig: Meister Eckehart und Angelus Silesius. Diesen beiden Männern ist Morgenstern am nächsten verwandt. Mit einem von ihnen muß man Morgenstern vergleichen, wenn man ihn in die deutsche Mystik eingliedern will. Allerdings ist eine solche Eingliederung immer unter dem Gesichtspunkt der Zeitverschiedenheit zu werten. Denn wenn diese Mystiker auch zeitlos erleben, so bleiben sie doch jeder in bezug auf ihr Weltbild, schon allein, weil das spekulative Moment bei dessen Aufbau mitbestimmend ist, ein Geisteskind ihrer Zeit. Nur mit diesem Vorbehalt kann eine Einordnung eines modernen Menschen in einen mittelalterlichen Kreis geschehen. Ich halte es für zweckmäßig, wenn man zwischen beiden Mystikern zu wählen hat, Morgenstern mit Eckehart und nicht mit Angelus Silesius zu vergleichen, weil Eckehart von beiden der

[161]) Vgl. in dessen Buch „Die Mystik" die Abschnitte über Paracelsus und Böhme.

tiefergehende und auch wohl der bedeutsamere ist und weil Morgenstern die Werke Eckeharts eingehend studiert hat. Es soll aber nicht vergessen werden, daß er auch mit Angelus Silesius im Innersten verwandt ist.

Nachdem auf diese Weise die Mannigfaltigkeit der verschiedenen Mystiker gesichtet und die Art, zu der Morgenstern gehört, bis auf eine Mindestzahl gegen alle anderen abgegrenzt ist, könnte man versucht sein zu sagen, eine genauere Untersuchung über Morgensterns Verhältnis zu Meister Eckehart sei nur eine unfruchtbare Parallelstellung und als solche unnötig. Es kommt mir hier bei einem Vergleich zwischen beiden Mystikern weniger darauf an, eine Parallele aufzudecken, als an Hand eines Morgenstern verwandten Mystikers das Bild seiner Mystik zu vervollständigen und das Christliche in seiner Mystik darzustellen, das bisher unberücksichtigt blieb. Als spezifisch christlichen Mystiker werde ich Morgenstern noch genauer zeichnen bei der Untersuchung über das Christusproblem.

Abhängigkeit Morgensterns von Eckehart.

Betrachtet man die Tatsache, daß Morgenstern während seiner mystischen Periode die Werke Meister Eckeharts gelesen hat, und berücksichtigt man dann die Wesensverwandtschaft zwischen beiden, so liegt die Vermutung nahe, das Werden von Morgensterns Mystik könnte irgendwie durch Einflüsse Eckeharts bedingt gewesen sein. Ein solches Urteil ist aber zurückzuweisen. Morgensterns mystische Weltanschauung hat auch noch Beziehungen der Ähnlichkeit, ja der Gleichheit, zu anderen, nicht mystischen Philosophien, wie etwa zu denen der Philosophen des deutschen Idealismus, vor allem Hegels und Schleiermachers. Auch die Werke dieser Männer hat Morgenstern zu jener Zeit gelesen. Hegel las er 1907[162]) und Schleiermacher 1908[163]). Der Beginn seiner Mystik ist aber spätestens 1906 anzusetzen. Außerdem wies ich nach, daß sich Ansätze zur Mystik schon in Morgensterns frühester Zeit auffinden lassen. Immerhin ließe sich noch die Behauptung aufstellen, daß die Lektüre aller dieser Werke doch irgendwie mitbestimmend gewesen sei beim Aufbau seines Weltbildes. Morgenstern fühlt die Möglichkeit dieses Vorwurfs selbst und schreibt, als er am 7. August 1908 bei dem erstmaligen Lesen Schleiermachers bei diesem einen Satz findet, der eine Formulierung seiner eigenen Idee vom theomonistischen Gott als Divi-

---

[162]) Stufen, S. 207.

[163]) Stufen, S. 38/39.

duum bedeutet: „Man wird mich einst in manchem meiner Sätze zu einem Eklektiker degradieren wollen, aber wenn ich auch nichts Bisheriges überschritten haben sollte: Eklektiker war ich nie. Nie zeichnete ich etwas auf, wozu ich nicht durch meine ganze Natur und Entwicklung gekommen wäre und vieles fand ich und finde ich zu meinem Erstaunen wieder, was ich für mich allein zuvor besaß“[164]). Damit hat er selbst das Wesentliche gesagt, was überhaupt hierüber zu sagen ist. Jedoch ist sein Verhältnis zu Eckehart daraufhin noch genauer zu prüfen.

Morgenstern scheint die Werke Eckeharts gegen Ende des Jahres 1906 und im Jahr 1907 gelesen zu haben. Für 1906 besitzen wir nur einen Beweis[165]). In dieser Tagebuchnotiz reflektiert Morgenstern über die Eitelkeit des Mitleids, das nur relativen Sinn hat. „Wer sich und den Nächsten als Gott erkannt hat, von dem fällt Mitleid ab wie ein Geschwätz.“ Ein solcher Mensch wird zwar dem Nächsten nicht seine tiefe Liebe entziehen, er wird sogar im gegebenen Fall sein eigenes Menschsein für ihn hingeben, aber ohne das Gefühl von Mitleid, weil er den Nächsten als sich schaut, als das göttliche Mysterium, das er selber ist; „in dem aber, was er da sieht, fallen, wie Eckehart sagt, alle Worte dahin. Da hat Mit-Leiden keinen Sinn und keinen Platz mehr.“ Der Sinn dieser Worte findet sich bei Eckehart in dem Kapitel „Abgeschiedenheit“[166]) und an anderen Stellen, wo er vom dritten und höchsten Tod der Seele, vom Eingang des Abgeschiedenen in Gott, spricht: „... in diesem Tode schwindet ihr alles Begehren, und alle Bilder, und alles Verstehen, und alle Gestalt: sie geht alles Daseins verlustig“[167]). Morgenstern benutzt hier Eckehart, um die Schlagkraft eines eigenen Aphorismus zu verstärken.

Alle anderen Stellen, in denen er Eckehart namentlich nennt, fallen in das Jahr 1907, so der Aphorismus, in dem er die Wesensart Eckeharts charakterisiert[168]). Er sieht dort in allem philosophischen Gestalten zwei Seiten: die eine ist die vorwiegend jüdische, die destruktive, die immer „über die ‚Welt‘ hinwegsieht“, die dem Irdischen ständig seine Unbedingtheit nimmt, und als deren Vertreter er Jesus, Spinoza und aus der Moderne Fritz Mauthner beschreibt; die andere Seite vertritt Nietzsche, in ihm „ist alles ein Schaffen, Bauen, Konstruieren, Be-

---

[164]) Stufen, S. 38/39.
[165]) Stufen, S. 248.
[166]) Büttner, Bd. I, S. 9.
[167]) Büttner, Bd. II, S. 209.
[168]) Stufen, S. 116—118.

fehlen, Bestimmen; ... er lebt und stirbt für selbstgeschaffene, irdische, hiesige Ideale. Er will das Furchtbare der menschlichen Existenz durch den Willen adeln, formen, überwinden." Die Mystik schlägt über dieses „weltgeschichtliche Dissonieren" eine Brücke: „Eine interessante Mischung von beiden ist der Mystiker, ist für mich vor allem Meister Ekkehart." Morgenstern sagt damit, daß er unter den Philosophen Menschen fand, die nur dem „Dort", und andere, die nur dem „Hier" lebten. Der Mystiker aber trägt beide Seiten dieser philosophischen Möglichkeiten in sich, er steht zwischen dem „Dort" und dem „Hier". Und Eckehart scheint nach Morgenstern eine bessere Lösung des daraus entspringenden Konfliktes gefunden zu haben, als es ihm selber möglich war. Daß das in der Tat der Fall ist, werde ich noch zeigen.

Für die Eckehart-Zitierung in den Gedichten „Glockenton nach Mitternacht"[169]) und „Das schnellste Roß"[170]) läßt sich das genaue Datum nicht feststellen, aber diese Stellen sind von keiner besonderen Bedeutung. In dem ersten Gedicht nennt Morgenstern nur den Namen Eckeharts und verflicht ihn mit seinem eigenen Gedanken vom tragischen Gott; und in dem anderen baut er ein Sonett auf einem Eckehart-Wort[171]) auf, indem er dieses zugleich erweitert und spezialisiert.

Von größerer Wichtigkeit ist eine Gruppe von Aphorismen, die zur Lektüre Meister Eckeharts in direkter Beziehung steht. Morgenstern sagt einmal gelegentlich einer Reflexion über Wirklichkeit und Vorstellung[172]): „Wir sind wieder da, wo jeder zuletzt hinkommt, und was ich beim Lesen Meister Ekkeharts einmal so formulierte: Gott ist ein Subtraktionsexempel." Diese angedeutete Formulierung findet sich ebenfalls in „Stufen", und zwar unter dem Datum 1907: „‚Gott' ist das einfache Ergebnis eines Subtraktionsexempels: ziehe alles von dir ab, was abzuziehen ist, und der Rest ist — Mysterium"[173]). Unmittelbar daneben steht eine Aufzeichnung, die wie eine Erklärung hierzu wirkt: „Was sagt Meister Ekkehart anders als: zerbrich alle Sprache und damit alle Begriffe und Dinge: der Rest ist Schweigen. Dies Schweigen aber ist — Gott." Diese beiden Aphorismen hat Morgenstern bei einer Eckehart-Lektüre 1907 niedergeschrieben. Der Satz „Gott ist das einfache Ergebnis eines Subtraktionsexempels" ist die einzige in Morgensterns Werken aufzufindende begriffliche Festlegung einer Gottanschau-

---

169) Einkehr, S. 47.
170) Ich und Du, S. 23.
171) Vgl. Büttner, Bd. I, S. 22.
172) Stufen, S. 207.
173) Stufen, S. 251.

ung, die unter dem unmittelbaren Einfluß Eckeharts entstand. Sie fällt ein wenig aus dem Rahmen der übrigen Aphorismen heraus, weil Morgenstern sonst nirgends so konsequent die Anschauung vertritt, daß nur das reine Sein als solches Gott ist. Er bringt vielmehr die ganze Welt, wie sie ist, in seinem Gottesbegriff unter. Er sieht selbst das „Bürgerliche", was er hier vom Menschen abziehen will, noch als göttlich an, indem er für den durch Sprache und Sinne in Eigenwahn befangenen Menschen die Idee des tragischen Gottes schafft.

Weitere direkte Einwirkungen Eckeharts, auch ohne dessen Namennennung, ließen sich selbst bei genauer Prüfung nicht auffinden. Morgenstern entwickelte seine Gott-Weltanschauung aus sich selbst heraus. Übereinstimmungen mit Eckehart, wie etwa in der Christus-Auffassung, lassen sich schon für die Zeit vor dem Kennen Eckeharts nachweisen. Allerdings wird Morgenstern seine Anschauungen mit denen anderer Philosophen und Mystiker verglichen und an deren „Fehlern" oder „Wahrheiten" für sich selbst gelernt haben, doch solche Einflüsse sind Imponderabilien und können nicht als eklektisch gewertet werden. Man wird also sagen: Beeinflussungen wie die Nietzsches in der Frühzeit und die Steiners in der letzten Zeit sind für Morgensterns Mystik nicht vorhanden. Die Mystik war in der Reihe seiner Anschauungen am meisten nur-eigenes Werk. Darum ist sie auch das Bleibende.

Die „Abgeschiedenheit".

Wenn ich sagte, Eckehart und Morgenstern seien wesensverwandt, so meinte ich damit, daß sie in bezug auf ihr philosophisches Erkennen gleiche Charaktere sind. Beide sind spekulativ und schöpfen doch den Kern ihrer Anschauungen aus dem großen Erleben in der Abgeschiedenheit. Darum kann auch keiner von beiden für seine spekulativen Aufbauten Beweise im landläufigen philosophischen Sinn geben, wie es die Scholastiker taten und wie es alle rationalistisch eingestellte Philosophie von Anbeginn bis heute tut. Auch Morgenstern und Eckehart konstruieren; aber jede ihrer aus Denken erbaute Konstruktion würde in sich zusammenstürzen, wenn man ihr den Grundpfeiler, das mystische Erleben, entziehen wollte. Dieses Erleben ist für beide das Einswerden mit dem Weltengrund in Momenten völliger Abgelöstheit vom irdisch-Gegenständlichen. Es ist ein Erlebnis im „Seelengrund", wie Eckehart sagt. Dieser Seelengrund ist frei von jeglichem Denken und Vorstellen. Dort hat die Seele kein Bild mehr von Gott und den Dingen, dort hat sie alles Bildhafte abgeworfen und erlebt das reine Sein als solches. Mor-

genstern sagt davon: „Jedes Wort ist notwendig Pol. Im Innern sind wir nur als Wortlose, sind wir nur, sobald wir nur s i n d, unser Sein bloß f ü h l e n“[174]). Dieses Erlebnis ist die einzig mögliche und wahre Gotterkenntnis des Menschen. Aber sie wird niemandem zuteil, der nicht wirklich von allem menschlich Bedingten abgeschieden ist. Eckehart sagt[175]): Man muß, um die Abgeschiedenheit zu erreichen, alles abwerfen, auch noch das Erkennen, daß man Gott erkennt. Das heißt nichts anderes, als daß der Mystiker bei seinem „Schauen“ den Intellekt verabschieden muß. Auch Morgenstern erkennt diese Notwendigkeit: „Es gibt kein größeres Hindernis, zur Wahrheit zu gelangen, als — schreiben zu können. Vergiß deinen Stil, vergiß allen Stil, überlaß dich ganz dem Rhythmus der inneren Stimme, überlaß alle ‚Kunst‘ denen, die mehr Künstler sind als Wahrheitssucher“[176]). Aber diese Maxime zu befolgen, war ihm unmöglich. Er war zu sehr Künstler, um nur Wahrheitssucher zu sein. Wohl spricht aus allen seinen Werken das Sehnen nach dauerndem Verankertbleiben im reinen, göttlichen Sein, aber es ist ihm nicht gelungen, dieses Sehnen zu verwirklichen. Er konnte seine malerische Veranlagung nicht ablegen. So war er einerseits der Mystiker, der nur dem Wesen der Dinge Wahrheit und Gültigkeit beimaß, und andererseits der ästhetische Künstler, dessen Liebe den Dingen als Erscheinungen, ihren Formen und Farben galt. Auch Eckehart kennt diese letzte Gefahr und predigt die Abkehr von der Liebe zur irdischen Welt: „Alle Liebe zu dieser Welt ist gebaut auf Eigenliebe, hast du d i e gelassen, so hast du die ganze Welt gelassen“[177]). Die Abgeschiedenheit gilt ihm höher als Liebe und alle anderen christlichen Tugenden, sie gilt ihm sogar höher als die Liebe zu Gott; denn durch die Abgeschiedenheit ist die Seele nur noch für Gott empfänglich, aber durch die Liebe leidet sie um Gottes willen alles, d. h. sie leidet noch durch die Kreatur, ist also nicht nur für Gott empfänglich[178]). Doch wenn auch die Abgeschiedenheit für Eckehart das höchste Ziel ist, so erkennt er trotzdem die Unmöglichkeit der dauernden Abgeschiedenheit: Der Mensch „muß Gott nur schlechtweg schauen. Aber er muß auch ‚w i e d e r k o m m e n‘: er muß sich bewußt werden und erkennen, daß er Gott erkennt“[179]). Damit gesteht er die notwendige

---

[174]) Stufen, S. 195.
[175]) Vgl. Büttner, Bd. II, S. 115.
[176]) Stufen, S. 204.
[177]) Büttner, Bd. I, S. 134.
[178]) Büttner, Bd. I, S. 10.
[179]) Büttner, Bd. II, S. 116/117.

Tatsächlichkeit von Morgensterns Konflikt zu. Das scheint mir die Achillesferse der Mystik dieser Art überhaupt zu sein. Das ist die Klippe, an der Morgenstern scheiterte: der ständige Wechsel zwischen Dort und Hier. Aus diesem Konflikt fand noch kein Mystiker den richtigen Ausweg. Eckehart hilft sich dagegen, indem er immer wieder die lautere Abgeschiedenheit als einziges Ideal menschlicher Zielstrebigkeit hinstellt und die praktischen Möglichkeiten des Mystikers — wie die Liebe und andere Tugenden — rangstufig tiefer stellt. Aber bei dieser untergeordneten Rolle sind sie ihm doch der Weg hinauf zum Ziel: die weltliche Liebe ist der Weg zum Schauen Gottes im Kreatürlichen, und die Liebe zu diesem Göttlichen ist der Weg zum Einswerden mit Gott. Hat man diesen Weg und das Bewußtsein seiner Richtigkeit, hat man ferner das Bewußtsein, daß die Gotterkenntnis in aller Kreatur die letzte Wahrheit ist, so muß einem schon allein durch einen solchen Glauben das Gotterlebnis der Abgeschiedenheit immer wieder zuteil werden. Dieser Liebesweg mit der Möglichkeit des Abgeschiedenheitserlebnisses ist alles, was wir in der Zeitgebundenheit erreichen können. Doch das muß uns auch genügen, denn es füllt, mit echtem Eifer betrieben, unser Leben so aus, daß wir nichts darüber hinaus mehr tun können. So hilft sich Eckehart über den Konflikt hinweg. Er verbindet Dort und Hier, indem er die christliche Liebe zu allem Geschaffenen als einzigen praktischen Lebensweg hinstellt, der aber zugleich das Zuteilwerden des Gotterlebnisses verbürgt. Der Mensch geht den Weg im Hier und bleibt doch dauernd im Dort verhaftet.

Morgenstern fand diese Verbindung zwischen Abgeschiedenheit und täglichem Leben nicht. Mit Eckehart müßte man den Grund dafür darin suchen, daß Morgenstern im Typ der Maria befangen und noch nicht zum Typ der Martha vorgeschritten war[180]). Der Maria eignet der Konflikt: Eine Seele, die „säuberlich eingezogen, fern allem Weltgetriebe, hoch emporgetragen steht bis an ‚den Umkreis der Ewigkeit': die ist der Trübsal verfallen im Augenblick, da sie durch irgendeine Sache herausgerissen wird, daß sie nicht mehr verzückt sich dort oben zu halten vermag; und Sorge und Kummer ums E i n e ist fortan ihr Teil." Das rührt daher, daß die Menschen dieses Typs noch zu stark in der Erscheinungswelt aufgehen. Und das war bei Morgenstern der Fall, nicht nur, wenn er als malender Dichter die äußere Schönheit der Welt liebte, sondern auch dann, wenn er bei seinem starken Einsgefühl die Dinge in sich hineinnahm, wenn er alle Phänomene, und nicht nur deren Wesen,

---

[180]) Vgl. „Maria und Martha": Büttner, Bd. II, S. 118 ff.

als Gott fühlte. Eckehart weiß um diese Gefahr und stellt deshalb in seiner freien Auslegung der neutestamentlichen Episode den Typ der Martha über den der Maria. Erst auf der Stufe der Martha ist es dem Menschen möglich, „mitten unter den Dingen zu stehen und doch nicht in sie aufzugehen." Ist ein solcher Grad der Vollkommenheit erreicht, dann erst kann man den Weg im Hier gehen, ohne das Dort zu verlieren und ohne einen Zwiespalt zwischen beidem zu empfinden. Dann erst hat das Abgeschiedenheitserlebnis den Menschen bis zu der Stufe reifen lassen, „wo durch alle Verzückungen der Seele oberster Wipfel sich nicht beugen läßt, so daß er nicht ertrinkt im Wohlgefühl, vielmehr gewaltig darüber ragt . . .", wo „diese Gefühlsschwankungen unserer endlichen Wesenheit den Wipfel der Seele nicht mehr zu erschüttern vermögen. Zu unserer Endlichkeit rechne ich alles, von dem man ein Empfinden hat — ausgenommen Gott." Freilich: So weit kann niemand von dem mystischen Erleben geführt werden, „daß die sinnfällige Gegenwart der Dinge für die Sinne einfach nicht mehr da sei." „Der Heilige soll erst noch geboren werden, der nicht bewegt werden könnte." Wohl aber kann dem Menschen beschieden sein, daß ihn von außen her nichts mehr aus dem Gottzusammenhang zu reißen vermag. Der „Wipfel" muß vom Endlichen dauernd unberührt sein. Aber auch nur der Wipfel der Seele! Würde der Mensch ganz im Unendlichen zu verharren suchen, so wäre das gleichbedeutend mit restlosem Gottsein, also auch gleichbedeutend mit leiblichem Tod. Denn wenn die Seele ununterbrochen Gott erleben würde, so müßte sie — da sie das mit ganzer Kraft tun muß — aufhören, den Leib zu bestimmen. Darum entzieht sich Gott dem Geist mitunter[181]).

So gibt es auch für Eckehart nur Abgeschiedenheitsmomente. Aber ihm wird keine Dissonanz daraus, weil er es versteht, das Erleben mit einer viel feiner ausgearbeiteten Anschauung zu unterbauen, als wir sie bei Morgenstern fanden. Morgensterns Anschauungen gehen alle logisch aus dem monistischen Grundbegriff von der ausnahmslosen Einheit alles Seienden hervor. Eckeharts Monismus ist nicht so einfach gefaßt, er ist feiner und schwieriger, aber auch nicht so konsequent. Doch um hier genau zwischen beiden unterscheiden zu können, müssen wir zunächst die Art des Gotterkennens in der Abgeschiedenheit und die daraus sich ergebenden Gottesprobleme bei Eckehart und Morgenstern prüfen und vergleichen.

---

[181]) Vgl. Büttner, Bd. I, S. 55.

Dreieinigkeit.

Meister Eckehart benutzt die Tatsache seiner mystischen Gotterkenntnis dazu, die christliche Trinitätsidee begrifflich zu unterbauen. Der Weltengrund ist für ihn ein Schweigen, eine Leere oder „Wüste", die weder wirkt noch weiß. Er nennt diesen Allgrund „Gottheit" oder „Wesen". Das Wesen ist die einfache Einheit der Welt. Aber in der Einheit liegt schon als „göttliche Natur" der Drang zur Mannigfaltigkeit. Indem die Gottheit diesen Drang in Wirklichkeit umsetzt und gebärend hervorbringt, wird sie zu Gott, dem Vater, zum Welten schaffenden Prozeß. Gott, der der wirkende Teil der Gottheit ist, schafft als Vater die Dinge; aber er schafft sie noch nicht innerhalb der Zeitlichkeit sondern in der Ewigkeit. Er gebiert die Dinge ihrem „Urbilde" nach: und da sind die Dinge noch Eines, sind sie noch Gott. „In der Zeit sind die Dinge aus Nichts geschaffen, und davon sind sie Kreatur"[182]). Zugleich mit dem Ausströmen der Dinge in der Ewigkeit gebiert Gott-Vater sich als den Sohn. Der Sohn wird in der Ewigkeit und doch zugleich im Menschen geboren. Er wird in dem Teil des Menschen geboren, der als zeitlos der Ewigkeit angehört: im lauteren Seelengrund. Der Mystiker erlebt in der Abgeschiedenheit die göttliche Geburt des Sohnes in sich, in seinem Seelengrund. Diese Geburt bedeutet nichts Geringeres, als daß die sich unbewußte Gottheit ein Selbstbewußtsein erlangt. „Der e w i g e Hervorgang aber ist ein sich selber Offenbarwerden Gottes in reinem Erkennen: wo der Erkennende das ist, was erkannt wird ... dies ist das Hervorgehen ‚des Sohnes' aus dem Vater"[183]).

Sieht man von den komplizierten Begriffsbestimmungen des Göttlichen ab, so findet sich derselbe Gedankengang bei Morgenstern: „Der Vater, das ist das Leben, das alles ist und das der einzelne Mensch nie aus seinem Gehirn heraus fassen oder gar erklären kann. Der Sohn, das ist dies selbe göttliche Leben als sich erahnendes Wesen, als Mensch, als der Mensch Christus im Besonderen"[184]). Ein Unterschied besteht nur insofern, als Morgensterns Gedanke allgemeiner und vielleicht undurchdachter, aber auch unscholastischer und konsequenter monistisch ist als der Eckeharts. Bei beiden ist das mystische Erlebnis ein Selbsterkennungsakt Gottes. Gott gebiert sich als Sohn und erkennt damit sich selbst. Doch dieses Erkennen liegt außerhalb des menschlichen

---

[182]) Büttner, Bd. I, S. 124.

[183]) Büttner, Bd. I, S. 124/125.

[184]) Stufen, S. 226.

Denkens. Darum bezeichnet Eckehart die Erkenntnis als „reines Erkennen“ und Morgenstern nennt sie „Erahnen“.

Mit der Anschauung vom Selbsterkennen des Vaters als Sohn schaffen sich beide Mystiker einen Christusbegriff, der sich wesentlich entfernt von der Idee des Mittlers, wie sie uns als kirchliches Dogma entgegentritt. Er ist aber auch durchaus verschieden von der Auffassung Rudolf Steiners, der in Christus ein einmaliges Mysterium sieht. Das findet sich weder bei Eckehart noch bei Morgenstern. Beide haben wohl ein kosmisches Christusprinzip, aber nicht in der Form eines einmaligen Mysteriums. Die Gottessohnschaft Christi ist in jedem Menschen dieselbe — und nicht nur eine gleiche — wie in Jesus von Nazareth. Wohl ist ihnen Jesus der erste Mensch, in dem die göttliche Geburt stattfand, der sich der Geburt, seines Gottestumes bewußt wurde. Aber Eckehart setzt gleich hinzu: „Die Seligkeit, die er uns gebracht, die war u n s e r!“[185]). Diese Seligkeit war immer unser und wird immer unser sein, weil sie ewig aus dem Ewig-Einen hervorquillt. Und Morgenstern sagt auch nur, daß der Mensch Christus „i m B e s o n d e r e n“ der Gottessohn sei. Irgendein Unterschied zwischen Christus und uns besteht nicht, außer in der Tiefe des Erlebens. Und eine Einmaligkeit des Christusprinzips lehnen Morgenstern und Eckehart ab.
Die beiden Mystiker gehen aber mit ihren Anschauungen in dem auseinander, was sie sich unter dem „Sohn“ als solchem vorstellen. Morgenstern betrachtet Jesus wie jeden im mystischen Sinn erkennenden Menschen selbst als den Sohn. Der Mensch ist Gott und wird Gott als Sohn in dem Augenblick, wo er sich als Gott erkennt. Eckeharts Gottessohnschaftslehre ist geistiger gefaßt. Nach ihr ist nicht der Mensch Jesus und jeder erkennende Mensch selber der Sohn, sondern nur das reine, unkörperliche Sein, das „Urbild“, des Menschen. Wie denn auch der Mensch nur seinem Urbild nach Gott ist. Gott sendet seinen eingeborenen Sohn nicht in die äußere sondern in die innere Welt, „er gebiert ihn in des Geistes Innigstes!“[186]). Nur in des Geistes Innigstes, in dem für die Sinne unfaßbaren Grund der Seele, ist „Gottes Grund mein Grund und mein Grund Gottes Grund“. Dieser Unterschied geht hervor aus der verschiedenen Fassung des Monismus bei Eckehart und Morgenstern, von der weiter unten noch zu sprechen ist.

Unter der dritten Person der Dreieinigkeit, dem heiligen Geist, versteht Morgenstern das „langsame Weitergären dieser Erkenntnis auf

---

185) Büttner, Bd. I, S. 98.
186) Büttner, Bd. I, S. 99.

Erden: daß alles ‚Gott' ist"[187]). Er sieht in dem heiligen Geist ein Abstraktum: nicht die durch die göttliche Geburt erlangte Erkenntnis selbst, sondern deren Fortleben innerhalb der Menschheit. Eckeharts Auffassung ist nicht so leicht auf eine einheitliche Formel zu bringen. Er verfährt in logischer Hinsicht ziemlich frei mit dem Begriff des heiligen Geistes, er hat, verglichen mit den festen Begriffen „Vater" und „Sohn", eine ziemlich schillernde Verwendung für ihn. Schält man aus den zahlreichen Definitionen[188]) den Kern heraus, so ergibt sich etwa diese Bestimmung: Der heilige Geist ist die gegenstandslose Liebe zu Gott oder Gottes Selbstliebe zu sich als Sohn, die im Seelengrund aufblüht. Im Seelengrund gibt es nichts Unterschiedenes mehr, demnach ist der Seelengrund selber diese Liebe und somit auch selber der heilige Geist. „... das Licht an sich und das Eine. In welchem Gott seinen eingeborenen Sohn gebiert ... Hier ist der Quell und der Ursprung des ‚heiligen Geistes'; von dem, nur weil er Gottes Geist, ja Gott selber ist, ‚empfangen wird der Sohn': i n u n s!"[189]). Gott gebiert also sich selber in sich selbst: damit ist der Ring der Dreieinigkeit geschlossen. Der Begriff des heiligen Geistes schließt den Ring und macht aus Vater und Sohn wieder die einfache Einheit, die dem Göttlichen als „Gottheit" eignet. Einen solchen Beruf legt auch Morgenstern letzten Endes dem heiligen Geist bei, wenn er das freilich in eine ganz andere Form kleidet.

Ein bedeutsamerer Unterschied in bezug auf die Trinitätsanschauung besteht zwischen Eckehart und Morgenstern in der Auffassung des Begriffs der „Person" als solcher. Morgenstern kennt in seiner Lehre den Begriff der göttlichen Person nicht, ihm ist der Mensch die Persönlichkeit Gottes. Für ihn bedeutet die Idee der Dreieinigkeit nur die begriffliche Formulierung der Tatsache: Gott erkennt im Menschen als Mensch sich selbst. Dabei nennt Morgenstern, ohne Vorstellung von Personen, Gott an sich: den Vater; Gott als sich Erkennenden und zugleich von sich Erkannten: den Sohn; Gott als ewige Dauer der Erkenntnis: den heiligen Geist. Eckehart aber unterscheidet drei Personen, die nur ihrem Wesen, doch nicht ihrer Persönlichkeit nach eins sind. Allerdings versteht er die Personen nicht in dem von der Kirche vertretenen anthropomorphen Sinn, denn er sagt, daß namentliche Festlegungen nur begrifflich sind: Die „Besonderung ist eine rein begriffliche, keine sachliche"[190]). Immerhin faßt er sie als voneinander ver-

[187]) Stufen, S. 226.
[188]) Vgl. dazu Büttner: Bd. I, S. 124; Bd. II, S. 75, 77, 88/89, 168.
[189]) Büttner, Bd. II, S. 84/85.
[190]) Büttner, Bd. II, S. 192.

schiedene Tätigkeiten des göttlichen Wesens, das an sich weder wirkt noch handelt. Das Wesen wird erst „offenbar durch das Auseinandertreten der Personen: deren Gabe es ist, dieses zu offenbaren“[191]). Nun ist es ja auch nach Morgensterns Auffassung so: Gott (bei Eckehart: Wesen) wird erst offenbar durch die Dreieinigkeit, durch den Selbsterkennungsakt. Aber bei Morgenstern haben Vater, Sohn und Geist nicht nur kein verschiedenes Wesen, sondern auch keine besondere Persönlichkeit. Der Begriff der göttlichen Person im Sinne der Dreifaltigkeit findet in Morgensterns Anschauungskreis keinen Platz, weil man eine Person nur unterscheiden kann, wenn noch mindestens eine zweite da ist. Gott aber ist Eines.

Selbsterkenntnis Gottes.

Der gehaltliche Kern der besprochenen Trinitätsauffassungen beider Mystiker ist die Selbsterkenntnis, die Gott im Menschen gewinnt. Nach Morgenstern ist Gott alle Daseinsformen der Welt. Aber der Mensch ist von den uns bekannten Formen die einzige, als die Gott die Möglichkeit hat, von sich zu wissen. Davon spricht das Gedicht „Das Kornfeld“[192]). Das „mit hunderttausend Ähren“ wogende Feld wäre „ein Bild der Menschenwelt“, wenn die einzelnen Ähren denken könnten, „wenn — Geist dies Feld sich zum Bewußtsein brächte“, „wenn Gott sich selbst in diesem Felde fände!“ Eine gleiche Anschauung vertritt Meister Eckehart, wenn er sagt: „Nirgends ist Gott so eigentlich Gott, wie in der Seele! In allen Kreaturen ist etwas von Gott, aber erst in der Seele ist Gott göttlich“[193]). Gott weiß nirgends von sich, als da, wo er den Sohn in die menschliche Seele einge biert. Morgenstern, der nicht nur den gottschauenden Seelengrund, sondern den ganzen Menschen, in dem die Geburt stattgefunden hat, als Gottessohn anspricht, faßt die Begriffe etwas weiter: „Ich, als Vater, erfülle mich erst im Menschen, als mir, dem Sohne; als Sohn erst erfahre ich mich als den Vater. Oder: als Erscheinung erst werde ich mir selbst — Erscheinung“[194]). Ich zeigte schon, daß diese Anschauung Morgensterns zu der Konsequenz führte: Gott i s t überhaupt nur als Endliches. Jenseits des Endlichen ist nichts von Gott, es gibt nichts Jenseitiges. Darum ist Gott „seine eigene Erfindung“[195]). Gott wird erst mit der Kreatur und

191) Büttner, Bd. I, S. 123.
192) Mensch Wanderer, S. 134.
193) Büttner, Bd. II, S. 168.
194) Stufen, S. 255.
195) Stufen, S. 251.

vergeht mit dieser wieder. Aber da die endliche Welt nie aufhören wird, ist Gott un-endlich.

Wenn Eckehart sagt, in den nichtmenschlichen Kreaturen sei etwas von Gott, so meint er damit nicht, daß in jeder Pflanze etwa nur ein Teil von Gott sei. Teile Gottes gibt es nicht, von Teilen spricht Eckehart nur nach überlieferter Terminologie, ohne jedoch deren Begriffsbestimmungen zu den seinen zu machen. Gott ist eine einfache Einheit, und wo er ist, ist er zugleich ganz und ungeteilt. „E t w a s von Gott ist der g a n z e Gott“[196]). Gott hat in den Dingen nur eine andere Natur als in der Seele: „In allen übrigen Wesen ist Gott als W e s e n, als T h ä t i g k e i t, als E m p f i n d e n, aber nur in der Seele g e b i e r t er sich“[197]). Auch nach Morgensterns Anschauung ist jeder Teil in jedem Augenblick zugleich das Ganze. Sowohl Eckehart wie Morgenstern wollen ihren Gottesbegriff im monistischen Sinn genommen wissen. Aus diesem Grund wehren sich auch beide gegen die naheliegende Verwässerung ihrer Lehren: Der Mensch (nach Morgenstern) oder der Seelengrund (nach Eckehart) ist Gott gleich oder ähnlich, aber nicht Gott selber. Gleichheit ist Irrtum, weil die Voraussetzungen für Gleichheit der Begriff der Vielheit und die Fiktion der Zahl sind. Doch „Zahl“, sagt Eckehart; „giebt es nur in der Welt der Zeit und der Unvollkommenheit! Niemand hat anders ein Wurzeln in der Ewigkeit, nur als Zahlentnommener gehört man ihr an“[198]). Der Mensch oder der Seelengrund ist nicht Gott gleich sondern Gott selber. In dem Abgeschiedenheitserlebnis erkennt nicht der Mensch Gott, sondern Gott sich selbst. Nur mit diesem Vorbehalt darf man nach dem Sprachgebrauch von einer Gotterkenntnis des Menschen sprechen.

Wie ist diese Gotterkenntnis in der Abgeschiedenheit beschaffen? Können wir wirklich Gott in seiner ureigensten Wesenheit erfassen? Morgenstern verneint das: Gott bleibt sich selbst unerklärliches Mysterium. Würde Gott als Mensch seine letzte Wirklichkeit ganz erkennen, so würde er damit seine Form als Mensch zersprengen. Der Ansicht ist auch Eckehart: Was und wie Gott wirkt und i s t in der Seele, das wissen wir nicht, weil wir keine Vorstellung davon haben können. Wir wissen nur, d a ß er ist[199]). Wissen kann der Mensch nur mit Hilfe seines Denkens, das sich nicht ohne Vorstellungen betätigen kann. Aber die mystische Erkenntnis ist ein vorstellungsfreies Erkennen. Die

---

[196]) Büttner, Bd. I, S. 123.
[197]) Büttner, Bd. I, S. 45.
[198]) Büttner, Bd. I, S. 139.
[199]) Vgl. Büttner, Bd. I, S. 40.

ewige Wahrheit kann der Mensch wissend nie erlangen. Darum stellt Morgenstern auf: „Nicht nur der Weg nach der Wahrheit scheint mehr wert als die Wahrheit selbst, um Lessingsch zu reden; noch wertvoller als der Weg selbst scheint der Wille zu solch einem Wege“[200]). Und Eckehart hält für das Köstlichste an der Seele lediglich ihr Verlangen, immer höher hinauf zu steigen, nachdem sie die göttliche Geburt in sich erlebt hat[201]). Doch dieses Verlangen wird nie ein Ziel erreichen. Gott bleibt, nach Morgenstern, das ewig unfaßbare Mysterium. Zu der Einsicht muß sich auch Eckehart bekennen.

Die ewige Seligkeit.

Eckehart begnügt sich mit der Feststellung, daß Gott das ewig Unfaßbare der Welt ist, und zieht daraus keine tragischen Konsequenzen. Er erlebt Gott als das einige Sein, das seinem Wesen nach ewige Ruhe und ewige Seligkeit ist. Gott ist in sich selig. Wenn der menschliche Leib zerfällt, dann geht das unvorstellbare göttliche Sein des Menschen wieder ein in die göttliche „Wüste“, in das „Wesen“. Aber auch der irdische Mensch kann schon selig werden. Wenn er die göttliche Geburt erlebt, dann hat er, wenigstens für die Zeit der Abgeschiedenheit, die wunschlose Ruhe Gottes. Das gibt ihm Frieden und eine Seligkeit, die ein Abbild ist jener letzten Seligkeit, in die nur der zurückgelangt, der mit dem Tod alles Kreatürliche von seiner Göttlichkeit abgestreift hat. Eckehart meint mit dem Wort „Seligkeit“ nicht eine anthropomorph gedachte ewige Himmelsfreude, sondern die absolute Ruhe; Freude und Leid gibt es im unerschaffenen, reinen Sein nicht mehr.

Ganz andere Folgen zeitigt die Erkenntnis der Unfaßbarkeit Gottes bei Morgenstern. Wir sahen schon, daß ihm durch das Erlebnis der Unendlichkeit Gott nicht als eine Harmonie, sondern als ein nie zu erfühlender Abgrund der Schauerlichkeit erschien. Morgenstern hat ein Grauen vor Gott, vor dem Unendlichen, weil schon allein der Versuch einer Vorstellung von ihm sein Hirn zu sprengen droht; während Eckehart eine in sich selige Ruhe findet bei seinen unvorstellbaren Begriffen von der unendlichen Wesenheit. Dieser Unterschied liegt in der zeitlichen Verschiedenheit der beiden Mystiker begründet. Eckehart lebte in einem Zeitalter der geozentrischen Weltbetrachtung; er konnte das All, den Raum, nicht mit der Tiefe erleben wie der moderne Mensch Morgenstern, dem durch die Tat des Kopernikus der Weltenraum er-

---

200) Stufen, S. 210.

201) Vgl. „Von der ewigen Geburt“ III: Büttner, Bd. I, S. 53 ff.

öffnet war. Morgenstern holte seinen Begriff „Unendlichkeit" aus dem Erleben des Raumes, während Eckehart diesen Begriff einfach als Abwerfen der Zeitbegriffe faßte. Morgenstern erlebte an seinem Gottbegriff eine abgründige Tragik; da er sich selbst als Gott fühlte, wurde für ihn die Tragik ein Attribut Gottes. Eine ewige Seligkeit gibt es in Morgensterns Anschauungswelt nicht. Die selige Ruhe hat Gott wohl in seinem dumpfen Teil, in der ungeistigen Natur. Nun könnte man sagen: Wenn das Tragische erst mit dem Eintritt des Geistes in die göttliche Natur entsteht, mit dem Sündenfall, wie Morgenstern die biblische Erzählung symbolisch auslegt[202]), dann gibt es an sich keine Tragik. Da aber Gott nicht nur ungeistige Natur, sondern auch geistiger Mensch ist, so ist das Hineindenken des Tragischen in das Dasein dennoch göttliche Tragik.

Für Eckehart wäre aber diese Anschauung auch dann unmöglich gewesen, wenn er die Unendlichkeit in dem Maße hätte erleben können wie Morgenstern. Er belegt das Göttliche mit einer zwiefachen Natur, indem er es begrifflich scheidet in Gottheit und Gott. Die Gottheit ist die ewige Ruhe und Gott der ewige Prozeß. Gott, der als Vater in der Ewigkeit die Urbilder der Dinge aus sich gebiert und als Dreieinigkeit die Dinge selber innerhalb der Endlichkeit schafft, ist nur seinem Wesen, aber nicht seiner Natur nach eins mit der Gottheit. Morgenstern kennt vom Göttlichen nur den Gott Eckeharts, den ewigen Prozeß: „Das Wort ‚wächst' ist vielleicht das letzte mögliche Wort"[203]). Würde Eckehart diesen Gott als identisch mit der Erscheinungswelt nehmen, wie Morgenstern das tut, dann würde für ihn die göttliche Tragik immer noch in dem reinen Sein der Gottheit aufgehoben sein. Aber Eckehart geht mit seinem Monismus nicht einmal so weit. Für ihn ist die Welt nicht als solche Gott, sondern nur ihr Wesen, ihr Sein. Nicht der ganze Mensch, sondern nur sein Seelengrund ist Gott. Damit kommen wir auf den Kernunterschied zwischen Eckehart und Morgenstern, der uns schon mehrfach entgegentrat.

Eckeharts Panentheismus und Morgensterns theomonistischer Pantheismus.

Eckehart sieht alles Kreatürliche als eine Art produzierten Abschaum des Gottprozesses, als minderwertig an. Während er, auf dieser Anschauung fußend, die Abkehr von den Dingen predigt, betrachtet

---

[202]) Stufen, S. 139.

[203]) Stufen, S. 245.

Morgenstern auch die Erscheinungswelt als Vollkommenheit, weil sie Gott ist. Eckeharts Gott hat einen mehr metatheistischen Charakter. Wohl spaltet auch Eckehart die Welt nicht in Jenseits und Diesseits, aber nach seiner Auffassung durchzieht das Göttliche als ein unvorstellbares Geistiges die Erscheinungswelt, ohne je ganz in sie aufzugehen, ohne je diese Welt selber zu sein. Eckehart macht diese Anschauung an einem Bild deutlich[204]): Setzt man ein mit Wasser gefülltes Becken, auf dessen Boden ein Spiegel liegt, dem Sonnenlicht aus, so leuchtet der Glanz der Sonne nicht nur aus der Sonne selber, sondern auch aus dem Grund des Beckens. Das reflektierte Licht ist der Sonne zugehörig und darum selber Sonne. Dennoch bleiben sowohl Sonne wie Spiegel ein Eigenes. „Genau so ist es mit Gott! Er ist in der Seele mit seiner Natur, seinem Wesen, seiner Gottheit: und ist darum doch nicht die Seele. Das ‚Widerspielen' der Seele, das ist, als Gott zugehörig, selber Gott: sie selber ist darum doch, was sie ist." Die Seele ist nur ihrem Urbild nach Gott, innerhalb der Endlichkeit ist sie Kreatur. Und der lautere Grund der Seele ist erst Gott durch die Geburt des Sohnes, durch welche die Seele wieder in das Stadium ihres Urbildes zurückkehrt. So entrollt sich Eckeharts Anschauung als ein Panentheismus, der sich von Morgensterns theomonistischem Pantheismus dadurch unterscheidet, daß er nicht so konsequent monistisch gefaßt ist wie dieser. Der Unterschied wird noch deutlicher an einem weiteren Eckehart-Wort[205]): „In Gott allein ist das ganze göttliche Sein. In einem Menschen ist nicht die ganze Menschheit, denn ein Mensch ist nicht alle Menschen. Aber in Gott erkennt die Seele auch die ganze Menschheit und alle Dinge im höchsten Sinn, denn" — und nun weicht Eckehart der rhetorischen Logik dieses Satzgebäudes aus und fährt nicht fort: denn Gott ist alle Menschen und alle Dinge, sondern sagt: „denn sie erkennt sie da nach ihrem Wesen!" Morgenstern müßte seiner Anschauung gemäß auf die erste Art fortfahren. Für ihn sind nicht irgendwelche konstruierten „Urbilder" der Kreaturen, sondern diese selber Gott. Ansätze zu einer Anschauung, wie sie Eckehart vertritt, finden sich nur ganz vereinzelt in Morgensterns Werken. Sie entstanden, wie ich schon nachwies, unter dem unmittelbaren Einfluß der Eckehart-Lektüre. Es sind das die Aphorismen, in denen er Gott als das Ergebnis eines Subtraktionsexempels definierte, und ein Spruch aus „Einkehr"[206]):

---

[204]) Büttner, Bd. I, S. 146/147.
[205]) Büttner, Bd. I, S. 114.
[206]) Einkehr, S. 69.

„Gott ist nicht etwas über uns hinaus.
Gott ist ich, du, — doch wir nur Unser Haus."

Weitere Beweise für eine panentheistische Anschauung lassen sich nicht auffinden. Morgenstern erlebte die Einheit alles Seienden so stark, daß er die ganze Welt in seinen Gottesbegriff hineinnahm. Diese Bedingungslosigkeit seines Monismus war allerdings ein Grund dafür, daß Morgenstern später in einen Scheindualismus und nach dessen Zusammenbruch in die Anthroposophie abgeglitten ist. Er hat nicht verstanden, richtig zu dualisieren wie Eckehart, der die Anschauung von einer Zweiheit zwischen der kreatürlichen Welt, als Geschaffenem, und dem rein geistigen Einen, aus dem alles urewig hervorquillt, mit seinem Monismus in bewunderungswürdigen Einklang brachte. Morgenstern setzte das Hervorgegangene selbst wieder gleich dem Einen und mußte es erleben, daß seine Mystik an diesem vorbehaltlosen Monismus scheiterte, weil der ihm für das alltägliche Leben Konsequenzen brachte, denen der Mensch Morgenstern nicht gewachsen war. Aber wenn auch Morgenstern auf diese Weise nicht den christlichen Lebensweg fand, wie er sich aus Eckeharts Anschauungen ergibt, so ist doch seine Mystik nicht geringer zu werten als die Eckeharts. Ich bin der Überzeugung, daß Morgensterns Erleben der unendlichen Göttlichkeit das weitaus tiefere war. Der Mensch von 1900 hat weitere Möglichkeiten, aber er hat auch größere Gefahren zu bestehen als der Christ des Mittelalters.

Lebenslauf.

Ich, Herbert Otto Friedrich Giffei, wurde am 3. Juli 1908 als Sohn des Lokomotivführers Heinrich Giffei in Wittenberge (Reg.-Bez. Potsdam) geboren. Ich besitze die preußische Staatsangehörigkeit und bin evangelischen Bekenntnisses.

Von Ostern 1914 bis Ostern 1915 besuchte ich die Volksschule meines Geburtsortes und trat alsdann in die Vorschule und zu Ostern 1917 in die Sexta des Reform-Realgymnasiums zu Wittenberge ein. Ich verließ diese Anstalt mit dem Zeugnis der Reife zu Ostern 1926.

Vom Sommersemester 1926 bis zum Wintersemester 1927/28 einschließlich studierte ich an der Universität Wien Germanistik, Philosophie und Geschichte, vom Sommersemester 1928 an bis zum Sommersemester 1930 einschließlich in Marburg ebenfalls Germanistik, Philosophie und Geschichte.

Das Rigorosum bestand ich am 14. Januar 1931. Seit dem 1. April 1931 halte ich mich als Erzieher im Hause Seiner Königlichen Hoheit des Prinzen Adalbert von Preußen in Bad Homburg vor der Höhe auf.

Meine akademischen Lehrer waren
in Wien: Prof. Dr. Arnold; Prof. Dr. Bauer; Prof. Dr. Bibl; Prof. Dr. Bühler; Prof. Dr. Cysarz; Prof. Dr. Dopsch; Prof. Dr. Gomperz; Prof. Dr. Jellinek; Prof. Dr. Junk; Priv.-Doz. Dr. Kainz; Priv.-Doz. Dr. Kamml; Prof. Dr. Kluckhohn; Prof. Dr. Kralik; Prof. Dr. Redlich; Prof. Dr. Reich; Prof. Dr. Schlick;
in Marburg: Priv.-Doz. Dr. Berthold; Prof. Dr. Elster; Priv.-Doz. Dr. Fahrner; Prof. Dr. Genzmer; Prof. Dr. Helm; Prof. Dr. Jaensch; Prof. Dr. Maync; Prof. Dr. v. Premerstein; Prof. Dr. Rehmke; Prof. Dr. Stengel; Prof. Dr. Wagner; Prof. Dr. Wrede.

Ihnen allen bin ich zu aufrichtigem Dank verpflichtet. Besonders dankbar bin ich Herrn Prof. Dr. Maync und Herrn Prof. Dr. Jaensch für das Interesse, das sie meiner Arbeit entgegengebracht haben.